Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

23

ANONYMI ARTIUM MAGISTRI
QUESTIONES SUPER LIBRUM ETHICORUM
ARISTOTELIS

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
Constantijn Huygens Instituut
KNAW – La Haye

Louis Holtz
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
CNRS – Paris

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

23

Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis

(Paris, BnF, lat. 14698)

Iacopo Costa

BREPOLS

© 2010 BREPOLS PUBLISHERS nv, Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2010/0095/106
ISBN 978-2-503-53489-3
Printed in Belgium

Table des Matières

Avant–Propos 11

I Introduction 13

1 Le Texte 15
1.1 Le Ms. Paris, BnF, lat. 14698 15
1.2 Structure, Origine et Style du Texte 16
1.3 Le Ms. Paris, BnF, lat. 15106 27
1.4 Critères d'Édition du Texte 41

2 Étude Historique 45
2.1 Les Sources du Texte 45
Les Traductions de l'Éthique 45
Eustrate, Averroès, Avicenne 52
Cicéron, Sénèque, Boèce 53
Albert le Grand 54
Thomas d'Aquin : Sententia libri Ethicorum et Secunda pars . . 55
2.2 La Condamnation de 1277 et la Datation de la Reportatio 59
2.3 Jacques de Douai et l'Éthique à Nicomaque 80
Les Questions sur le De anima 80
Le Commentaire au De sompno et uigilia 83
Le Commentaire au De longitudine et breuitate uite 84
Le Commentaire au livre IV des Météores 85
2.4 Les Recueils de Questions sur l'Éthique autour de 1280 91
Les Questions de Pierre d'Auvergne 91
L'Anonyme d'Erlangen 102
L'Anonyme de Paris, BnF, lat. 16110 (deuxième appendice) . . . 106

Conclusion 117

II Édition du Texte 123

Sigla, Compendia et Notae 125

Prohemivm 127

Qvestiones extra Litteram 133
Qu. 1. Vtrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane . 133
Qu. 2. Vtrum tota scientia moralis sit una scientia 134
Qu. 3. Vtrum ista scientia ethica sit una 135
Qu. 4. Vtrum de moribus uel operationibus humanis potest esse scientia 136

Liber Primvs 139
Qu. 5. Vtrum hec scientia Ethicorum sit practica uel speculatiua . . . 139
Qu. 6. Vtrum aliquis possit appetere malum 140
Qu. 7. Vtrum omnia bonum appetant 142
Qu. 8. Vtrum omnia unum bonum appetunt 143
Qu. 9. Vtrum bonum habeat rationem cause finalis 144
Qu. 10. Vtrum omnia quecumque facit, homo faciat propter finem . . 145
Qu. 11. Vtrum in rebus humanis sit accipere finem ultimum 147
Qu. 12. Vtrum desiderium humanum possit esse frustra et otiosum . 148
Qu. 13. Vtrum uoluntas hominis, qui instituit sibi aliquem finem ultimum, possit ferri in plures fines ultimos diuersos 149
Qu. 14. Vtrum quecumque agit homo, agat propter finem ultimum . . 151
Qu. 15. Vtrum omnium hominum sit unus finis ultimus 153
Qu. 16. De modo procedendi huius scientie : utrum sit persuasiuus uel demonstratiuus 154
Qu. 17. Vtrum felicitas consistat in uoluptatibus et delectationibus . . 156
Qu. 18. Vtrum felicitas consistat in honoribus 159
Qu. 19. Vtrum felicitas consistat in pecuniis 161
Qu. 20. Vtrum felicitas consistat in uirtute 164
Qu. 21. Vtrum unius hominis possunt esse plura optima 165
Qu. 22. Vtrum felicitas sit bonum perfectum 166
Qu. 23. Vtrum felicitas sit bonum per se sufficiens 168
Qu. 24. Vtrum ex additione alicuius boni felicitas recipiat incrementum et fiat eligibilior 169
Qu. 25. Vtrum felicitas consistat in operatione uel sit operatio 171

Qu. 26. Vtrum uita contemplatiua sit principalior et excellentior et perfectior quam uita ciuilis et actiua 174
Qu. 27. Vtrum delectatio requiratur ad felicitatem 178
Qu. 28. Vtrum diuitie uel habundantia bonorum exteriorum requiratur ad felicitatem 180
Qu. 29. Vtrum felicitas sit a deo immissa 182
Qu. 30. Vtrum felicitas sit transmutabilis 183
Qu. 31. Vtrum bona uel mala siue eufortunia uel infortunia amicorum redundent ad mortuos coniunctos ut ad parentes uel amicos 186
Qu. 32. Vtrum felicitas sit de numero bonorum honorabilium uel bonorum laudabilium 187
Qu. 33. Vtrum concupiscibile et irascibile, que sunt partes sensitiue, obediunt rationi 189

Liber Secvndvs 191
Qu. 34. Vtrum uirtutes nobis insint a natura 191
Qu. 35. Vtrum uirtus moralis quantum ad eius perfectionem generetur ex operibus 194
Qu. 36. Vtrum uirtus possit generari ex una operatione 196
Qu. 37. Vtrum uirtus possit corrumpi 198
Qu. 38. Vtrum uirtus corrumpatur a superhabundantia et defectu ita quod in medietate saluetur 200
Qu. 39. Vtrum uirginitas sit uirtus 202
Qu. 40. Vtrum ille qui facit iusta et temperata sit iustus et temperatus 204
Qu. 41. Vtrum aliquis possit fieri uirtuosus non ex operibus sed ex sola persuasione intellectus 206
Qu. 42. Vtrum uirtus sit habitus 207
Qu. 43. Vtrum uirtus sit habitus operatiuus 209
Qu. 44. Vtrum uirtus sit habitus bonus 210
Qu. 45. Vtrum uirtus consistat in medietate secundum rationem . . . 211
Qu. 46. Vtrum in homicidio, in furto et in adulterio contingat recte agere 212
Qu. 47. Vtrum sermones uniuersales circa operationes sint magis inanes et particulares ueriores et utiliores 214
Qu. 48. Vtrum sint plures uirtutes morales 215
Qu. 49. Vtrum uirtus contrarietur uitiis extremis 216
Qu. 50. Vtrum uirtus et uitia opponantur contrarie aut priuatiue . . . 217
Qu. 51. Vtrum uitia magis contrarientur ad inuicem quam uirtuti . . 218
Qu. 52. Vtrum uirtus magis opponitur uni extremo quam alteri 219

Qu. 53. Vtrum sit uerum quod minima mala sunt sumenda et uitanda maxima 220

Liber Tertivs 223
Qu. 54. Vtrum in operationibus humanis sit uoluntarium 223
Qu. 55. Vtrum uiolentia possit inferri uoluntati 225
Qu. 56. Vtrum uiolentum causet inuoluntarium 227
Qu. 57. Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium 228
Qu. 58. Vtrum metus causet inuoluntarium simpliciter 229
Qu. 59. Vtrum sit premoriendum antequam faciat turpissimum factum 231
Qu. 60. Vtrum ignorantia causet inuoluntarium 233
Qu. 61. Vtrum in brutis sit uoluntarium 234
Qu. 62. Vtrum electio sit in uoluntate uel in ratione 236
Qu. 63. Vtrum in brutis sit electio 237
Qu. 64. Vtrum electio sit tantum eorum que sunt ad finem uel possit esse ipsius finis 238
Qu. 65. Vtrum electio sit respectu humanorum actuum tantum 240
Qu. 66. Vtrum electio sit impossibilium. Vtrum uoluntas possit esse impossibilium 241
Qu. 67. Vtrum consilium sit tantum de hiis que sunt ad finem 243
Qu. 68. Vtrum consilium sit tantum de agibilibus a nobis 244
Qu. 69. Vtrum consilium procedat in infinitum 245
Qu. 70. Vtrum homo necessario nascatur malus ita quod non possit esse bonus 246
Qu. 71. Vtrum fortitudo tantum consistat circa terribilia uel pericula mortis 249
Qu. 72. Vtrum fortitudo consistat circa pericula mortis in bello 250
Qu. 73. Vtrum fortitudo consistat in periculis repentinis 252
Qu. 74. Vtrum temperantia sit uirtus 253
Qu. 75. Vtrum temperantia sit tantum circa delectationes tactus . . . 254
Qu. 76. Vtrum mensura que est in temperantia sumatur ex necessitate presentis uite 255
Qu. 77. Vtrum simplex fornicatio sit peccatum uel uitium in moribus 256

Liber Qvartvs 259
Qu. 78. Vtrum liberalitas sit uirtus 259
Qu. 79. Vtrum liberalitas consistat circa pecunias 260
Qu. 80. Vtrum actus liberalitatis sit uti pecuniis sicut precipuus actus liberalitatis 262
Qu. 81. Vtrum ad liberalem maxime pertineat dare 264

Qu. 82. Vtrum liberalitas sit maxima uirtutum 266
Qu. 83. Vtrum illiberalitas sit uitium 267
Qu. 84. Vtrum prodigalitas sit maius uitium illiberalitate 268
Qu. 85. Vtrum sit bonum diuitias abicere ut homo melius contempletur ueritatem 270
Qu. 86. Vtrum magnificentia sit uirtus 273
Qu. 87. Vtrum magnificentia sit uirtus specialis 275
Qu. 88. Vtrum magnificentia habeat esse circa magnos sumptus . . . 276
Qu. 89. Vtrum paruificentia sit uitium 278
Qu. 90. Vtrum magnanimitas sit uirtus 280
Qu. 91. Vtrum presumptio sit uitium 283
Qu. 92. Vtrum presumptio opponatur magnanimitati secundum excessum 284
Qu. 93. Vtrum pusillanimitas sit uitium 285
Qu. 94. Vtrum pusillanimitas opponitur magnanimitati 286
Qu. 95. Vtrum mansuetudo et clementia sint idem 287
Qu. 96. Vtrum mansuetudo sit uirtus 288
Qu. 97. Vtrum irasci sit licitum 290
Qu. 98. Vtrum ira sit uitium 291
Qu. 99. Vtrum ueritas sit uirtus 292
Qu. 100. Vtrum ueritas sit uirtus specialis 293
Qu. 101. Vtrum ueritas declinet in minus 294

Liber Qvintvs 295
Qu. 102. Vtrum diffinitio iustitie assignetur competenter 295
Qu. 103. Vtrum iustitia sit uirtus 297
Qu. 104. In quo sit iustitia ut in subiecto 298
Qu. 105. Vtrum iustitia sit tantum ad alterum 300
Qu. 106. Vtrum iustitia legalis sit tota uirtus 301
Qu. 107. Vtrum iustitia legalis sit eadem per essentiam cum aliis uirtutibus 302
Qu. 108. Vtrum preter iustitiam legalem sit aliqua particularis iustitia differens formaliter ab ipsa 303
Qu. 109. Vtrum iustitia tantum sit circa operationes exteriores 305

Qvestiones Abbreviate in Cod. Z 307

Liber Primvs 307
Qu. 1. Vtrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane . 307
Qu. 3. Vtrum scientia moralis sit una 308

Qu. 4. Vtrum ista scientia sit una 308
Qu. 9. Vtrum omnia unum bonum appetant 309
Qu. 10. Vtrum bonum habeat rationem cause finalis 309
Qu. 13. Vtrum desiderium humanum possit esse frustra 310

Liber Secvndvs 311
Qu. 11. Vtrum qui facit opera iusta sit iustus 311
Qu. 12. Vtrum aliquis possit fieri uirtuosus ex sola persuasione intellectus 311
Qu. 13. Vtrum uirtus sit habitus operatiuus 312
Qu. 15. Vtrum uirtus sit habitus bonus 313

Excerpta Deperditarvm Qvestionvm in Cod. Z 315

Bibliographie 319

Table des Auteurs et des Ouvrages 327

Index des Noms 333

Avant–Propos

Les questions anonymes sur l'*Éthique à Nicomaque* conservées dans le manuscrit Paris, BnF, lat. 14698 ont depuis longtemps retenu l'attention des historiens de la philosophie médiévale, qui ont à juste titre reconnu dans ce texte un témoignage important sur les événements qui se sont déroulés à l'Université de Paris dans les années difficiles qui ont immédiatement précédé ou suivi la condamnation du 7 mars 1277.

Bien qu'on ne puisse pas le comparer aux commentaires sur l'*Éthique* d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qui le dépassent largement autant par leur taille que par leur portée doctrinale, ce texte mérite néanmoins d'être publié et rendu ainsi accessible aux médiévistes, et plus particulièrement à ceux parmi eux qui s'intéressent à la réception de la morale aristotélicienne à la Faculté des Arts de Paris dans les derniers décennies du XIII^{e} siècle, ainsi qu'à la réception, dans ce même milieu, de la *Secunda pars* de la *Summa* de Thomas.

Au Père René Antoine Gauthier revient le mérite d'avoir accompli une première étude fouillée concernant certains aspects de la doctrine du texte, tout en analysant son rapport aux commentaires sur l'*Éthique* d'Albert et de Thomas, ainsi qu'avec le groupe de commentaires du même ouvrage autrefois appellés 'averroïstes'[1]. Cette étude a constitué le fondement de notre recherche.

J'ai eu l'occasion de me consacrer à ce texte parallèlement au travail d'édition du commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* de Raoul Lebreton (*Radulphus Brito*) récemment publié dans cette même collection[2]. La recherche a été accomplie dans le cadre du projet « A Genealogy of Morals : The Cardinal Virtues in the Middle Ages », financé par le Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) et par la Radboud Universiteit de Nijmegen, Pays–Bas.

1. R. A. Gauthier, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16, 1947–48, p. 187–336.
2. I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea ». Introduzione e testo critico*, Turnhout 2008.

István Bejzcy a encouragé ce travail d'édition et il a contribué à créer les conditions idéales pour la réalisation de cette recherche. Jean-Baptiste Brenet, Dragos Calma, Fabio Gibiino et Paolo Falzone ont contribué à la revision du texte ou à l'identification de certaines sources. Marta Borgo, Silvia Donati et Roland Hissette m'ont fait bénéficier de nombreux conseils. Olga Weijers a aidé à différents titres à la publication de cet ouvrage : directement, à travers des remarques sur le premier chapitre de l'Introduction, et indirectement, grâce à ses importants travaux sur les maîtres et les textes de la Faculté des Arts. Le Père Zbigniew Pajda a généreusement mis à disposition ses compétences techniques irremplaçables en matière de mise en page. Au Père Adriano Oliva je dois un soutien scientifique constant, et beaucoup plus que cela. J'exprime à eux tous ma gratitude la plus sincère.

L'étude qui précède l'édition du texte a été partiellement présentée au seminaire d'études « *De Aristotile heretico facere catholicum* : riletture cristiane dei testi aristotelici fra medioevo e rinascimento », qui se tint à l'Università del Piemonte Orientale (Vercelli) en juin 2009 : je remercie les collègues et les amis présents à cette occasion – et en particulier Luca Bianchi qui en était le promoteur – pour leurs remarques.

Enfin, je remercie infiniment Guillaume Navaud, pour avoir corrigé avec patience et précision le français de mon introduction.

* * *

Ce livre est dédié à la mémoire du Père Louis Jacques Bataillon.

Première partie

Introduction

1

Le Texte

Les questions sur l'*Éthique* qui nous occupent sont transmises par deux manuscrits conservés à Paris : BnF, lat. 14698 et BnF, lat. 15106. Les deux manuscrits sont incomplets : le ms. 14698 transmet les livres I–IV et le début du livre V ; le ms. 15106 transmet seulement un abrégé de quelques questions ainsi que de brefs extraits (*excerpta*) sous forme de notes marginales.

1.1 Le Ms. Paris, BnF, lat. 14698

Le ms. Paris, BnF, lat. 14698 (dorénavant P) est le témoin principal de notre texte, contenu aux fol. 130ra–164vb.

Parch., 30 × 21 cm., fol. III + 164 (+ 129 *bis*, 138 *bis*), 2 col. ; copié par une seule main de la fin du XIII^{e} ou du début du XIV^{e} siècle[1]. Le manuscrit contient exclusivement des ouvrages concernant la philosophie naturelle et l'éthique aristotéliciennes :

1) Themistius, *In De anima* (traduction de Guillaume de Moerbeke) : fol. 1ra–34rb[2].

2) Iacobus de Duaco, *Questiones super librum De anima* : inc. fol. 35ra : « Sicut dicitur in principio Phisicorum illa que sunt communia et magis confusa

1. Le ms. a été décrit à maintes reprises : *Aristoteles latinus. Codices…* I, p. 543–544, n. 639 (où l'on affirme que le ms. aurait été copié par une main d'origine anglaise) ; R. A. Gauthier, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16, 1947–48, p. 224–225 ; Themistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. G. Verbeke, Louvain–Paris 1957, p. xcvi ; J. De Raedemaker, *Een commentaar op De anima van Jacobus de Duaco. Critische tekstuitgave met inleiding over het leven, het werk en de filosofie van de auteur*, Leuven 1962 (dissertation dactylographiée), p. 24*ss.
2. Texte édité dans Themistius, *Commentaire sur le Traité…*

sunt nobis primo nota secundum intellectum » ; expl. fol. 62ra : « cum non sequantur illud ad quod nati sunt » ; et plus bas : « Expliciunt questiones super libro de anima a magistro Iacobo de duaco »[3].

3) Anon., *Questiones super librum Meteororum* (livres I et II, incomplètes) : inc. fol. 62va : « Sicut dicit Apuleus et Philosophus in libro De mundo corpus humanum non potuit situari in regione alta propter suam grauitatem » ; expl. fol. 82vb : « nec erit tempus in quo non erit mare ».

4) Anon., *Questiones super librum Phisicorum* (livres I–VIII, incomplètes) : inc. fol. 83ra : « *Quoniam quidem intelligere* etc. Sicut dicit Eustratius super primum moralium Aristotelis, nichil utique melius est humane anime quam in practice et speculatiue tenere perfectione »[4] ; expl. fol. 129ra *bis* : « si illud sit motum mouebitur ex se omnia mota »[5].

5) Anon., *Questiones super librum Ethicorum* (livres I–V, incomplètes) : inc. fol. 130ra : « Quamuis scriptum sit ab Alexandro quod uiri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter uirtuosi » ; expl. fol. 164vb : « non sunt operationes exteriores sed interiores passiones quare etc. ».

1.2 Structure, Origine et Style du Texte

Après le prologue (fol. 130ra–vb), les questions suivent selon l'ordre que voici : 5 qu. *extra litteram* (fol. 130vb–131vb) ; 28 qu. sur le livre I (fol. 131vb–141vb) ; 20 qu. sur le livre II (fol. 141vb–147vb) ; 24 qu. sur le livre III (fol. 147vb–154va) ; 24 qu. sur le livre IV (fol. 154va–162vb) ; 7 qu. sur le livre V et le début d'une huitième (fol. 162vb–164vb) ; le texte s'arrête *ex abrupto* à la fin du premier argument de cette huitième question. La partie restante du texte est perdue suite à la mutilation de P ou bien de son modèle[6].

Les titres des questions sont tous régulièrement notés dans les marges inférieures ; on trouve aussi indiqués dans les marges, bien que moins régulièrement, le début d'une question (Q^o) ou de la *solutio* (S^o). De grandes lettres capitales ornées indiquent le début du prologue et de chaque livre de l'*Éthique* ; sans doute à cause d'une erreur, la lettre ornée qui devait signaler le début du

3. Texte édité par J. De Raedemaker, *Een commentaar…*
4. La citation d'Eustrate est ici corrompue, cf. *infra*, p. 89.
5. Sur ce texte, cf. A. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350*. Band I, Leiden-Köln 1971, p. 38–39 (liste des questions *ibid.*, p. 284–291) ; le même texte se trouve dans le ms. Kassel, Landesbibliothek Phys. 2° 11, fol. 1ra–35rb.
6. Cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…*, p. 225.

livre V (qu. 102) se trouve au début de la qu. 99 (fol. 162rb)[7]. Les lemmes du texte d'Aristote, qui indiquent l'*incipit* d'une nouvelle *lectio*, commencent par une lettre capitale et sont écrits dans un module plus grand que le texte des questions. On ne trouve que très peu de corrections marginales, semble-t-il de la même main qui a copié le texte.

* * *

P conserve la *reportatio* (ρ) d'un cours sur l'*Éthique*[8]. Remarquons, en premier lieu, que le style désordonné et l'état par endroits chaotique du texte n'ont rigoureusement rien à voir avec les excellentes qualités esthétiques et matérielles de P, dont témoignent sa façon et son écriture : P n'est pas le cahier de notes de l'étudiant qui a réalisé la *reportatio* (ρ), mais il est une copie, probablement indirecte, de ces notes : il ne faut jamais confondre la qualité du texte avec les qualités esthétiques et matérielles du témoin qui le transmet. En second lieu, le fait que P ne soit pas complet ne signifie pas nécessairement que la *reportatio* (ρ) était elle aussi incomplète : comme nous le verrons par la suite, notre cours sur l'*Éthique* devait à l'origine inclure non seulement des questions sur la deuxième partie du livre V et sur les livres VI–X (qui manquent dans P à cause de sa mutilation), mais aussi l'*expositio litterae* du texte d'Aristote. Par conséquent, P est doublement incomplet : lui manquent, à cause d'une mutilation, les questions sur une bonne partie du livre V et sur les livres VI–X, ainsi

7. Cf. *ibid.*, p. 225n. Gauthier a cru que la lettre ornée qui se trouve au début du livre I était elle aussi mal placée : « Les lettres ornées qui devraient indiquer les divisions du texte ont été en fait fort mal disposées et ne peuvent que tromper un lecteur trop pressé. C'est ainsi que, au fol. 131vb, on lit le lemme *Omnis ars et omnis doctrina, etc.*, mis en évidence par une ornementation qui semble indiquer le début du commentaire du premier livre […] En réalité, nous n'avons là ni le début des questions, qui commencent par des questions *extra litteram* […], ni le début des questions *circa litteram* qui commencent au fol. 132ra ». Cette observation est inexacte, car l'ornementation du début de la qu. 5 se trouve exactement à sa place, c'est-à-dire au début du livre I ; comme le même Gauthier le fait remarquer (*Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, p. 469n), le procédé suivi par l'auteur du texte consiste à traiter, au début de certaines *lectiones*, une question qui appartient encore à la *lectio* précédente ; c'est ainsi que la *lectio* qui est formée par les qu. 5–8, première du livre I, s'ouvre avec une question qui se réfère à ce qui précède (qu. 1–4, *extra litteram*) ; la qu. 5 est donc encore une question *extra litteram*, mais qui fait déjà partie du commentaire sur le livre I. La terminologie du texte confirme ces affirmations : au début de la qu. 5, en effet, on lit : *Adhuc queritur extra litteram, utrum hec scientia…* or, l'expression *adhuc queritur* est toujours employée dans le texte pour indiquer, au début d'une *lectio*, une question se référant à la *lectio* précédente (par ex., qu. 9, qu. 12, qu. 14, qu. 16, qu. 18 etc.), et elle est parfois opposée à l'expression : *Tunc queritur circa istam lectionem…* qui indique les questions appartenant proprement à la *lectio* (par ex., qu. 10, qu. 13, qu. 31, qu. 33, qu. 47). Sur ce procédé cf. *infra*, p. 18–23.

8. Par le sigle ρ nous voulons indiquer la rédaction de la *reportatio* dans son état premier.

que toute l'*expositio litterae*. On ne peut pas savoir avec certitude si l'*expositio litterae* a été omise par celui qui a réalisé la *reportatio*, ou bien si, à l'occasion d'une révision du texte ρ, les questions ont été 'extraites' d'une *reportatio* qui comprenait les questions et l'*expositio litterae*.

Avant de prendre en considération les éléments qui prouvent que nous avons affaire à une *reportatio*, il faut remarquer que la division en *lectiones* indique que notre texte est le résultat d'un cours sur l'*Éthique*[9]. Avec le terme *lectio* l'auteur semble indiquer un passage du texte d'Aristote auquel un certain nombre de questions se réfère[10]. Le début de chaque *lectio* est signalé par les premiers mots du chapitre de l'*Éthique* auquel se réfèrent les questions qui forment la même *lectio*.

Sur la base des données offertes par P, la partie conservée du texte se compose de 38 *lectiones* :

— qu. *extra litteram* et livre I : 14 *lectiones* (qu. 1–4, 5–8, 9–11, 12–13, 14–15, 16–17, 18–20, 21–22, 23–24, 25–26.1, 26.2–27, 28–29, 30–31, 32–33) ;

— livre II : 7 *lectiones* (qu. 34–35, 36–37, 38–39, 40–41, 42–45, 46–48, 49–53) ;

— livre III : 9 *lectiones* (qu. 54–55, 56–58, 59, 60–62, 63–66, 67–69, 70–73, 74–75, 76–77) ;

— livre IV : 6 *lectiones* (qu. 78–80, 81–85, 86–89, 90–94, 95–98, 99–101) ;

— livre V : de ce livre il nous reste une *lectio* complète (qu. 102–107) et le début de la deuxième (qu. 108–109).

Les *lectiones* sont formées par un nombre de questions qui varie : d'un minimum d'une seule question (qu. 59, troisième *lectio* du livre III), à un maximum de six questions (qu. 102–107, première *lectio* du livre V) ; les *lectiones* formées de la réunion de deux questions sont les plus fréquentes (15 sur 38).

Chaque *lectio* est introduite par un bref lemme du texte d'Aristote auquel les questions font suite. Cependant, contrairement à ce qu'on attendrait, les questions ne se réfèrent pas toujours à la *lectio* introduite par le lemme : dans les livres I–III en particulier, les questions se réfèrent souvent à la section du texte

9. La division en *lectiones* d'un commentaire présuppose une origine scolastique. Voir, à ce propos, R. A. Gauthier, dans Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum, Praefatio* (ed. Leon. t. XLVII.1), p. 241*–242*. Sur l'usage médiéval du terme *lectio*, voir en outre A. Maierù, *Les cours : lectio et lectio cursoria (d'après les statuts de Paris et Oxford)*, dans O. Weijers, L. Holtz, ed., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles)*, p. 373–391 ; O. Weijers, *Terminologie des Universités au XIII^e siècle*, Roma 1987, p. 299ss. ; Ead., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e–XIV^e siècles)*, Turnhout 1996, p. 39ss.

10. Cf., par ex., qu. 10, lignes 14–15 : « Dicit in ista lectione [*scil.* Aristoteles] quod in actionibus humanis est finis ultimus, omnia autem ordinantur in finem uel propter ipsum… » ; cf. aussi qu. 37, lignes 12–14 ; qu. 54, lignes 18–20.

qui précède la *lectio* en cours. Par exemple, la *lectio* III (livre I) est constituée par les qu. 9–11, et concerne *Eth. Nic.* I, 1094 a 18ss., mais la qu. 9 se réfère encore à *Eth. Nic.* I, 1094 a 1ss., c'est-à-dire à la section de l'*Éthique* qui avait fait l'objet de la *lectio* II ; c'est ainsi que la qu. 9 commence par les mots :

> *Si utique quis finis operandarum…* [1094 a 18–19] Adhuc queritur utrum bonum habeat rationem cause finalis…

Tandis que la qu. 10 (deuxième de la troisième *lectio*) commence ainsi :

> Tunc queritur circa istam lectionem primo utrum omnia quecumque facit homo, faciat propter finem…

Ce procédé est très irrégulier : à part les nombreux cas où la première question d'une *lectio* se réfère à la *lectio* précédente, il arrive aussi que toutes les questions qui forment une *lectio* se réfèrent à ce qui précède, ou bien que toutes se réfèrent à la *lectio* en cours.

Décrivons dans le détail la structure du commentaire et la position des questions par rapport aux lemmes de l'*Éthique*. Dans le schéma qui suit, on indiquera pour chaque *lectio* la ligne du texte d'Aristote auquel celle-ci se réfère (sur la base des lignes de l'édition de Bekker), les questions qui la forment, ainsi que le passage de l'*Éthique* auquel chaque question se réfère[11]. On marque avec un astérisque (∗) les questions qui ne se réfèrent pas à la *lectio* en cours. On a exclu la *lectio* I, qui ne contient que des questions *extra litteram*, ainsi que les livres IV–V, où le phénomène étudié ne se vérifie pas.

Livre I :

Lectio II, 1094 a 1ss.	qu. 5 (∗), *extra litteram* ; qu. 6, 1094 a 1–3 ; qu. 7, 1094 a 1–3 ; qu. 8, inspirée du commentaire de Thomas sur 1094 a 2–3 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 5, lignes 175–183).
Lectio III, 1094 a 18ss.	qu. 9 (∗), 1094 a 1–3 ; qu. 10, le premier des deux arguments *in oppositum* se réfère à la *lectio* précédente, 1094 a 1–2, le second à la *lectio* en cours, 1094 a 18–22 ; l'auteur considère cependant que la question appartient

11. Celui-ci correspond, la plupart des fois, au passage cité dans l'argument *in oppositum* ; pour les questions qui ne sont pas directement inspirées du texte d'Aristote, on donnera au fur et à mesure les indications nécessaires.

	à la *lectio* III, comme le montrent le premiers mots : *Tunc queritur circa istam lectionem…* ; qu. 11, 1094 a 18–22.
Lectio IV, 1095 a 14ss.	qu. 12 (∗), 1094 a 20–21 ; qu. 13, ne semble pas se référer à un endroit précis du texte d'Aristote, mais pourrait être insprée des premières lignes de la *lectio* ; l'auteur considère la qu. 13 comme une question sur la *lectio* IV : *Tunc queritur circa istam lectionem…*
Lectio V, 1095 b 14ss.	qu. 14 (∗), selon l'auteur il s'agit d'une question *de precedentibus* (ligne 1) ; la qu. 14 ne se réfère pas à un passage précis du texte d'Aristote, mais concerne les *lectiones* précédentes, sur la fin dernière. qu. 15 (∗), comme la qu. 14.
Lectio VI, 1096 a 11ss.	qu. 16 (∗), 1094 b 11–27 ; qu. 17 (∗), 1095 b 19–20.
Lectio VII, 1096 b 14ss.	qu. 18 (∗), 1095 b 22–30 ; qu. 19 (∗), 1096 a 5–10 ; qu. 20 (∗), 1095 b 30–1096 a 2.
Lectio VIII, 1097 a 15ss.	qu. 21, ne se réfère pas à un passage de l'*Éthique*, mais semble inspirée par le commentaire de Thomas sur 1097 a 15–24 (en part. p. 31, lignes 45–55) ; qu. 22, 1097 a 25–b 6.
Lectio IX, 1097 b 22ss.	qu. 23 (∗), 1097 b 6–16 ; qu. 24 (∗), 1097 b 16–21.
Lectio X, 1098 b 9ss.	qu. 25 (∗), 1097 b 24–1098 a 17.
Lectio XI, 1099 a 7ss.	qu. 26, inspirée par le commentaire de Thomas sur 1097 b 33–a 7 (en part. p. 36, lignes 103–121)[12] ; qu. 27, 1099 a 7–30.
Lectio XII, 1100 a 5ss.	qu. 28 (∗), 1099 a 31–b 8 ; qu. 29 (∗), 1099 b 14–17.
Lectio XIII, 1101 a 22ss.	qu. 30 (∗), 1100 b 18–33 ; qu. 31, 1101 a 31–b 9.
Lectio XIV, 1102 a 5ss.	qu. 32 (∗), 1101 b 35–1102 a 1 ; qu. 33, 1102 b 25–1103 a 3.

12. En réalité, la première partie de la qu. 26 se trouve encore dans la *lectio* X ; cf. *infra*, p. 24.

Livre II :	
Lectio XV, 1103 a 14ss.	qu. 34, 1103 a 18–19 ; qu. 35, 1103 a 31–b 25.
Lectio XVI, 1103 b 26ss.	qu. 36 (∗), 1103 a 31–b 25 ; qu. 37, le premier argument *in oppositum* se réfère à la précédente *lectio*, 1103 b 6–22, le second à la *lectio* en cours, 1104 a 11–27.
Lectio XVII, 1104 b 3ss.	qu. 38 (∗), 1104 a 11–27 ; qu. 39 (∗), inspirée par le commentaire de Thomas sur 1104 a 11–27 (p. 81, lignes 124–136).
Lectio XVIII, 1105 a 17ss.	qu. 40, dans l'argument *in oppositum* on se réfère tant à la *lectio* en cours, 1105 a 17–21, qu'à la précédente *lectio*, 1103 a 34–b 2 ; qu. 41, 1105 b 11–12.
Lectio XIX, 1107 a 28ss.	qu. 42 (∗), 1106 a 11–12 ; qu. 43 (∗), 1106 a 15–17 ; qu. 44 (∗), 1106 a 15–17 ; qu. 45 (∗), 1106 b 36–1107 a 2.
Lectio XX, 1107 a 28ss.	qu. 46 (∗), 1107 a 8–14 ; qu. 47, 1107 a 28–31 ; qu. 48, 1107 a 33–1108 b 10.
Lectio XXI, 1108 b 11ss.	qu. 49, 1108 b 11–15 ; qu. 50, 1108 b 11–15 ; qu. 51, 1108 b 26–30 ; qu. 52, 1108 b 30–1109 a 19 ; qu. 53, 1109 a 30–b 1.
Livre III :	
Lectio XXII, 1109 b 30ss.	qu. 54, 1109 b 30–35 ; qu. 55, l'argument *in oppositum* cite *Metaph.* V ; la question concerne la première *lectio* du livre III.
Lectio XXIII, 1110 b 18ss.	qu. 56 (∗), 1109 b 35–1110 b 17 ; qu. 57 (∗), 1110 b 9–17 ; l'argument *in oppositum* ne mentionne pas Aristote, mais il reproduit un argument de Jean Damascène cité à travers Thomas, I^a II^{ae}, 6, 7, s.c. ; qu. 58 (∗), 1110 a 4–19.
Lectio XXIV, 1111 a 22ss.	qu. 59 (∗), 1110 a 26–29.

Lectio XXV, 1112 a 18ss.	qu. 60 (∗), 1110 b 18–1111 a 21 ; qu. 61 (∗), 1111 b 8–9 ; qu. 62 (∗), 1112 a 14.
Lectio XXVI, 1113 b 3ss.	qu. 63 (∗), 1111 b 8–9 ; qu. 64 (∗), 1111 b 26–29 (la question pourrait se référer aussi à 1113 b 3–6, mais elle est cependant insérée entre des questions qui concernent toutes les *lectiones* précédentes) ; qu. 65 (∗), 1111 b 29–30 ; qu. 66 (∗), 1111 b 20–23.
Lectio XXVII, 1114 a 3ss.	qu. 67 (∗), 1112 b 11–15 ; qu. 68 (∗), 1112 a 18–b 11 ; qu. 69 (∗), 1112 b 34–1113 a 2.
Lectio XXVIII, 1115 a 6ss.	qu. 70 (∗), Aristote n'est pas mentionné dans l'argument *in oppositum*, la question est toutefois provoquée par 1114 a 31–b 25 ; qu. 71, 1115 a 24–27 ; qu. 72, 1115 a 28–30 ; qu. 73, 1115 a 32–34.
Lectio XXIX, 1117 b 23ss.	qu. 74, 1117 b 23–1118 b 25 ; qu. 75, 1118 a 26–27.
Lectio XXX, 1118 b 28ss.	qu. 76, Aristote n'est pas mentionné dans l'argument *in oppositum*, la question est toutefois provoquée par 1119 a 16–20 ; qu. 77, apparemment indépendante du texte d'Aristote, mais l'argument qu'elle traite est encore relatif à la *temperantia*.

* * *

Dans ce schéma, on a pris en consideration 73 questions en tout. Parmi celles-ci, 41 questions – soit plus de la moitié – ne se réfèrent pas à la *lectio* en cours, mais à ce qui précède. Il ne s'agit donc pas d'un phénomène accidentel ; au contraire, dans presque chaque *lectio* des livres I–III on observe un décalage entre l'*expositio litterae* et les questions, ces dernieres étant en retard par rapport à l'*expositio*. Ce désordre structurel reflète très probablement une des pratiques de l'enseignement ; c'est-à-dire que le maître qui était responsable de ce cours n'a pas traité toutes les questions relatives à chaque *lectio* après avoir exposé la *littera*, mais il a progressé plus rapidement dans l'explication de la *lit-*

tera que dans la discussion des questions[13]. En revanche, au début d'un livre on ne trouve jamais des questions sur le livre précédent : apparemment, le maître traitait toutes les questions relatives à un livre avant de passer au suivant.

Il arrive parfois qu'une même section de l'*Éthique* occupe le maître pendant deux leçons ; c'est ainsi qu'on explique, sans doute, que les *lectiones* XIX et XX soient précédées par le même lemme[14].

Le début des *lectiones* coïncide, en règle générale, avec le début d'un chapitre de l'*Éthique*, sauf en deux cas (*lectio* VII et XXXVI), où le lemme se trouve au milieu du chapitre ; ceci peut dépendre du fait que le maître n'arrivait pas toujours à faire coïncider exactement la durée d'une leçon avec l'explication d'un chapitre du texte ; certaines leçons restaient donc en suspens, avec le résultat que, à la leçon suivante, le maître devait reprendre son commentaire là où il l'avait interrompu.

Au milieu du livre III, une *lectio* a probablement été perdue (partiellement ou en entier) : on passe directement de la dernière question sur la première partie du livre III, *utrum homo necessario nascatur malus ita quod non possit esse bonus* (qu. 70), à la question *utrum fortitudo tantum consistat circa terribilia uel pericula mortis* (qu. 71). Par rapport à la structure 'commune' des commentaires par questions sur l'*Éthique*, P omet la question traditionnelle : *utrum fortitudo sit uirtus*. Or, il est improbable que le maître n'ait pas traité la question traditionnelle sur la première des vertus morales traitées par Aristote : cette question est présente dans tous les commentaires du même genre et de la même époque aujourd'hui conservés[15]. Il faut probablement en conclure que cette omission est accidentelle.

Notre commentaire omet aussi d'autres questions traditionnelles, par exemple, au livre IV, celles sur l'*amicitia* (ou *affabilitas*), l'*eutrapelia* et la *uerecundia*. Sur la base des donnés à notre disposition, il est impossible d'établir si ces omissions dépendent du maître responsable du cours, ou bien

13. Un indice en faveur de cette explication est peut-être représenté par le fait que le décalage entre les lemmes et les questions disparaît à partir de la seconde moitié du livre III, avec le début du traité sur les vertus morales. La discussion des questions relatives à une section de l'*Éthique* dont la doctrine était sans doute plus difficile, à savoir les livres I–II et la première moitié du livre III, aurait pu requérir plus de temps que les chapitres consacrés aux vertus morales, dont la compréhension est moins problématique.

14. Ce lemme (*Eth. Nic.* II, 1107 a 28) est cité d'après deux versions différentes du texte : *Oportet autem solum non dicere…* la première fois (*lectio* XIX), et *Oportet autem non solum uniuersaliter…* la deuxième fois (*lectio* XX). Sur les lemmes de l'*Éthique* cités *ad litteram*, cf. *infra*, p. 45ss.

15. Anonyme d'Erlangen, qu. 57, Universitätsbibl. 213, fol. 57vb ; Gilles d'Orléans, qu. 60, Paris, BnF, lat. 16089, fol. 207rb ; anonyme d'Erfurt, qu. 57, Amplon. F. 13, fol. 96vb ; anonyme de Paris, qu. 94, BnF, lat. 16110, fol. 255va ; Raoul, qu. 75, cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 354–356.

de celui qui a réalisé la *reportatio* ou encore d'une série d'accidents successifs. La question classique sur le problème de l'homonymie du bien est également omise (*Eth. Nic.* I, 1096 a 11ss.), mais dans ce cas le texte justifie cette omission comme étant intentionnelle : au début de la qu. 21 on lit : « Quia in hac scientia non est proprium querere de ydeis, et propter hoc queramus circa istam lectionem utrum unius hominis possunt esse plura optima » ; c'est-à-dire qu'il ne serait pas opportun de traiter une question métaphysique dans un contexte éthique.

* * *

Il faut maintenant étudier les aspects structurels et stylistiques du texte qui prouvent que le texte transmis par P est bien une *reportatio*.

La qu. 26 (*utrum uita contemplatiua sit principalior et excellentior et perfectior quam uita ciuilis et actiua*) est ainsi structurée : après le titre et les arguments *pro* et *contra*, on lit (lignes 45–47) :

> *Est autem uita eorum…* [1099 a 7] Quesitum fuit que uita sit excellentior, aut uita contemplatiua aut uita ciuilis siue actiua, et arguebatur primo quod uita actiua sit excellentior, deinde oppositum.

La position d'un lemme au milieu d'une question est insolite : tous les lemmes qu'on trouve dans le texte sont placés au début d'une question ou d'un groupe de questions. Les mots qui suivent permettent d'expliquer cette anomalie : il est très probable que le maître avait commencé à discuter la qu. 26 à la fin d'une leçon ; n'ayant pas eu le temps de la traiter entièrement, il s'était borné à exposer les arguments *pro* et *contra* ; c'est ainsi que, au début de la leçon suivante, il avait repris le discours laissé en suspens en rappelant l'endroit de l'*Éthique* qui l'occupait (*Est autem uita eorum…*) et en ajoutant un bref résumé de la partie déjà développée (*Quesitum fuit… et arguebatur…*) ; le *reportator* nous a fidèlement transmis tous ces éléments.

Autre élément important : on trouve dans le texte plusieurs renvois internes qui ne se vérifient nulle part dans les questions sur l'*Éthique* conservées dans P. Si ceci est tout à fait naturel pour les renvois à la deuxième partie du livre V et aux livres VI–X, qui ne sont pas conservés dans P, il n'en va pas de même quand il s'agit de renvois qui concernent la partie conservée du texte (plus précisement, quand le texte renvoie *supra*) ; en pareil cas, il est probable qu'il s'agisse de renvois à l'*expositio litterae* ou à un autre moment de la *lectio* qui n'ont pas été conservés dans la *reportatio*. Les deux exemples qui suivent sont assez clairs :

— Livre IV, qu. 84 (lignes 4–6) : « sed prodigus sibi nocet cum consumat suam substantiam exteriorem, que est hominis uita quodammodo, eo quod sine hac non est uiuere, ut dicebatur in littera prius ». Il faut sans doute référer à *Eth. Nic.* IV, 1120 a 1–3, l'allusion explicite à l'*expositio litterae* perdue (*ut dicebatur in littera prius*).
— Livre IV, qu. 85 (lignes 11–12) : « Helena est fugienda et abicienda : ut prius dicebatur, per Helenam delectationes intelligimus… » ; le renvoi, *ut prius dicebatur*, ne se trouve nulle part dans la partie précédente du texte conservé : il est naturel de penser à un renvoi à l'explication orale de *Eth. Nic.* II, 1109 b 9ss. (traduction de Grosseteste) : « Quod igitur plebis senes paciebantur ad Helenam, hoc oportet pati et nos, ad delectationem ».

On relèvera des cas analogues tout au long du texte.

Un autre fait digne d'être remarqué se vérifie à la fin de la qu. 52 (*utrum uirtus magis opponitur uni extremo quam alteri*) : après avoir traité la question traditionnelle sur *Eth. Nic.* II, 1108 b 35–1109 a 5, on trouve une note assez étendue (lignes 30–48) sur l'usage des termes *magnum* et *paruum* dans la section de l'*Éthique* qui précède immédiatement (1108 b 26–30) par rapport à l'emploi qu'Aristote fait des mêmes termes dans les *Catégories* (5 b 11ss.). À la rigueur, cette note ne devrait donc pas faire partie de la qu. 52, mais plutôt de la qu. 51 (*utrum uitia magis contrarientur ad inuicem quam uirtuti*), qui concerne, elle, *Eth. Nic.* II, 1108 b 26–30. Cependant, qu'on veuille la rattacher à la qu. 51 ou bien à la qu. 52, on ne saurait pas exactement où placer cette note : elle a plutôt l'air d'un passage de l'explication de la *littera*, ou d'un *notabile*, retenu, pour une raison obscure, à l'intérieur des questions[16].

La qu. 86 (*utrum magnificentia sit uirtus*) apporte une preuve supplémentaire en faveur de notre hypothèse. Au début, on y trouve un argument traditionnel en faveur de la thèse selon laquelle la *magnificentia* n'est pas une vertu (arg. 4, lignes 17–20) :

16. Les questions sur le *De anima* de Jacques de Douai présentent, dans la version contenue dans P, deux cas semblables : à la fin de la qu. 39, on lit (fol. 53ra) : « *Quoniam autem non sunt sensus…* [424 b 22, *traslatio vetus*] Recapitulando ea que dicta sunt et addendo aliquid est intelligendum… » ; et à la fin de la qu. 41 (fol. 53vb) : « *Quoniam autem sentimus quia uidemus…* [425 b 12, *traslatio vetus*] Redeamus adhuc super predicta. Oportet ponere… » Dans les deux cas, il s'agit de notes indépendantes des questions dans lesquelles elles sont insérées (les deux passages se lisent dans J. De Raedemaker, *Een commentaar…*, respectivement p. 197–200 et p. 205–206).

> Virtus decet omnes homines et omnibus est communis, diuitibus scilicet et pauperibus ; sed magnificentia non potest esse pauperi seu inopi, cum inops seu pauper non habeat unde posset facere magnos sumptus quos requirit magnificentia ; quare etc.

La réponse à cet argument se trouve, comme il est normal, à la fin de la qu. 86 (lignes 60–75). Or, la qu. 88 (*utrum magnificentia habeat esse circa magnos sumptus*) présente, au début, un argument très semblable à celui qu'on vient de citer (arg. 3, lignes 9–11) ; à la fin de cet argument, l'auteur anticipe qu'il s'agit d'une objection qui a déjà été précédemment résolue :

> Si magnificentia esset circa magnos sumptus, tunc non posset inops et pauper esse magnificus, quod falsum est, cum uirtutes sint communes omnibus hominibus. *Et hec ratio prius soluta fuit.*

Et la réponse à cette objection déclare simplement (ligne 51) :

> Alia ratio prius soluta, quia faciebat in prima questione huius capituli.

On a du mal à imaginer que des renvois aussi hâtifs auraient été laissés dans le texte, si celui-ci avait été 'édité' par le maître.

En outre, nos questions ont conservé ici et là ce qui semble être des fragments d'une discussion orale, dans lesquels on remarque notamment l'usage de la première et de la deuxième personne du singulier et des propositions interrogatives directes : si cela n'est pas nécessairement un signe de *reportatio*, il reste néanmoins significatif que le texte ait conservé un style aussi peu formel. Qu'on considère les passages suivants :

> Et quomodo potest esse scientia de talibus que non sunt uera de necessitate et semper sed ut in pluribus ? Dico quod scientia est de illis in quantum sunt necessaria aliquo modo… (qu. 4, lignes 34–36) ;
>
> Et si sint alii et alii mores apud diuersos ? Et alia ratio hec est : quia homines sunt decepti in ratione morum… (qu. 4, lignes 62–64) ;
>
> Et quid dices tu de delectatione intellectuali ? Non queritur propter se ipsam ? Dico quod illa non debent queri… (qu. 17, lignes 63–65) ;
>
> concedo quod uoluntas est transmutabilis. Et nonne de facili transmutabilis est ? Dico quod uoluntas non confirmata ad aliquid unum… (qu. 30, lignes 70–72) ;
>
> Liberalitas enim est circa dationem et acceptionem pecunie, ecce obiectum, iustitia autem est circa emptiones et uenditiones, ecce aliud obiectum, temperantia autem est circa delectationes et tristitias tactus, et sic de aliis (qu. 48, lignes 9–12) ;

> Et uidete : si nos uellemus appellare electionem totam istam collationem… (qu. 62, lignes 22–23) ;
>
> quia uoluntas nominat michi actum quendam relatum ad bonum absolute… (qu. 66, lignes 52–53) ;
>
> Et si tu dicas quod occasionaliter prestant curam, dicam quod carentia earum maiorem curam prestat, scilicet in prouidendo necessaria (qu. 85, lignes 69–71).

À cela il faut ajouter que la structure des questions manque parfois d'équilibre. Par exemple, dans la qu. 52 (*utrum uirtus magis opponitur uni extremo quam alteri*) : au début de la *solutio*, l'auteur annonce qu'Aristote démontre la thèse principale par le moyen de deux arguments (*Huius duplex est ratio quam assignat Philosophus in littera…*, ligne 12 ; cf. *Eth. Nic.* II, 1109 a 5–12), qu'il s'apprête à exposer ; mais tandis que l'exposition du premier argument occupe onze lignes de notre édition (lignes 13–24), l'exposition du deuxième ne compte que deux lignes (25–26), et ressemble plutôt à une note prise rapidement.

Tous ces éléments indiquent que notre texte n'a pas été 'édité' par le maître qui a tenu le cours : il s'agit bien d'une *reportatio*, dont on reconnaîtra par endroits le désordre extrême ainsi que la mauvaise qualité.

1.3 Le Ms. Paris, BnF, lat. 15106

Un résumé de certaines questions de ρ se trouve dans le ms. Paris, BnF, lat. 15106 (dorénavant Z) ; ces questions résumées forment un supplément aux questions sur l'*Éthique* de Raoul Lebreton, qui sont contenues dans le même manuscrit[17].

Les problèmes de critique textuelle soulevés par le texte de Raoul sont assez complexes. Les conclusions principales de l'étude critique sur laquelle nous avons fondé notre édition de ce texte sont les suivantes. En premier lieu, tous les manuscrits remontent plus ou moins directement à un modèle, aujourd'hui perdu, qui attestait la rédaction qu'on a appelé 'originaire' des questions. Étant porteur d'un bon nombre de fautes importantes transmises à tous les témoins du texte, ce modèle n'était pas l'original mais une copie déjà corrompue de celui-ci. En deuxième lieu, cette rédaction originaire incluait des questions sur les livres I–VI de l'*Éthique*, sur la première moitié du livre VII ainsi que sur le livre X ; il lui manquait donc des questions sur la seconde moitié du livre

17. Sur le ms. 15106, cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 24–26 et p. 93–97 ; sur la transmission du texte de Raoul, cf. *ibid.*, p. 30ss.

VII (premier traité sur le plaisir) et sur les livres VIII–IX (sur l'amitié). Nous avons conclu que cette 'lacune' ne devait pas être accidentelle : Raoul lui-même semble avoir choisi d'exclure de son commentaire la seconde partie du livre VII et le livre VIII-IX[18]. Parmi les témoins conservés du texte, deux manuscrits reproduisent la 'lacune' de ce modèle (ce sont le Vat. lat. 832 et le Vat. lat. 2172), tandis que les deux manuscrits restants (le ms. 15106, c'est-à-dire Z, et le Vat. lat. 2173) ont comblé, indépendamment l'un de l'autre, la 'lacune' des livres VII–IX, au moyen de questions étrangères à la rédaction originaire. Z présente donc la structure suivante :

— Raoul, questions sur les livres I–VI et sur la première moitié du livre VII (fol. 1ra–53va) ;
— questions anonymes sur la seconde moitié du livre VII et sur les livres VIII–IX (fol. 53va–67ra) ;
— Raoul, questions sur le livre X (fol. 67ra–75ra) ;
— supplément mutilé de questions résumées de ρ, lib. I–II (fol. 75ra–rb).

Seule la dernière partie nous intéresse pour le moment. Le texte de Raoul se termine sur les mots : « sed hoc habent per virtutem regis » (fol. 75ra, fin de la qu. 174) ; l'*explicit* fait suite : « Expliciunt questiones supra librum Ethicorum ». Mais le texte continue : « Circa primum Ethicorum plura queruntur. Et primo utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane ». On trouve là neuf brèves questions (fol. 75ra–vb) ; sur la dernière ligne de fol. 75vb une dixième question commence : « Vtrum uirtus sit habitus bonus. Videtur quod non. Quia est habitus… », mais le texte s'interrompt brusquement à cause de la mutilation de cette partie du manuscrit. Les questions résumées dans Z sont les suivantes (je reproduis la numérotation des questions qu'on trouve dans Z, qui ne correspond pas à celle de P ; j'indique cette dernière entre parenthèses) :

Qu. *extra litteram* et livre I :
— Z, qu. 1 : *utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane* (= P, qu. 1) ;
— Z, qu. 3 : *utrum scientia moralis sit una* (= P, qu. 2) ;
— Z, qu. 4 : *utrum ista scientia, id est libri ethicorum, sit una* (= P, qu. 3) ;
— Z, qu. 9 : *utrum omnia unum bonum appetant* (= P, qu. 8) ;
— Z, qu. 10 : *utrum bonum habeat rationem cause finalis* (= P, qu. 9) ;
— Z, qu. 13 : *utrum desiderium humanum possit esse frustra* (= P, qu. 12).

18. Cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 63–67.

Livre II :
— Z, qu. 11 : *utrum qui facit opera iusta sit iustus* (= P, qu. 40) ;
— Z, qu. 12 : *utrum aliquis possit fieri uirtuosus ex sola persuasione intellectus* (= P, qu. 41) ;
— Z, qu. 13 : *utrum uirtus sit habitus operatiuus* (= P, qu. 43) ;
— Z, qu. 15 : *utrum uirtus sit habitus bonus* (= P, qu. 44).

Il suffit de lire les titres des questions qui forment ce supplément de Z pour comprendre le critère qui a guidé leur sélection : il s'agit de questions traditionnelles, qui étaient cependant absentes du commentaire de Raoul. Après avoir copié le commentaire de Raoul, le copiste de Z a donc voulu le compléter avec les questions supplémentaires dont il avait repéré la présence dans ρ[19].

En outre, un certain nombre d'extraits (*excerpta*) de ρ se trouve dans Z sous forme de gloses marginales qui accompagnent le texte de Raoul. Ici encore, il semble que ces *excerpta* aient été choisis avec l'intention de compléter le commentaire de Raoul. Analysons, par exemple, le premier de ces extraits. Dans la qu. 10 de Raoul (*utrum sit unus finis ultimus omnium hominum*), on trouve un seul argument *in oppositum* :

> Oppositum arguitur. Quia videtur quod omnes homines intendant beatitudinem et esse perfectum ; modo una sola est beatitudo et esse perfectum ; ideo etc.[20]

Dans la question parallèle de P (qu. 15) on trouve en revanche deux arguments *in oppositum* ; le premier de ces deux arguments est analogue à l'argument de Raoul, alors que le deuxième n'a pas d'équivalent chez Raoul :

> < 1 > Oppositum arguitur per Boetium, qui dicit quod omnium hominum est unus ultimus finis : beatitudo siue felicitas.
> < 2 > Preterea. Omnes homines sunt unum in specie ; unius autem in specie debet esse unus finis in specie ; ergo etc.

Or, c'est justement ce deuxième argument qu'on trouve dans Z, sous forme résumée, dans la marge du fol. 4ra, parallèlement à l'argument *in oppositum* de la qu. 10 de Raoul :

> Cum omnes homines sunt unum in specie, unius autem in specie debet esse unus finis in specie.

19. Les questions résumées de Z sont éditées *infra*, p. 307–313.
20. I. Costa, *Le questiones…*, p. 197, lignes 15–17.

Dans les marges de Z se trouvent en tout vingt-deux *excerpta* de ce genre, c'est-à-dire des notes marginales qui résument des arguments qu'on trouve dans P sous leur forme intégrale (le numéro de la question et des lignes correspond à notre édition)[21] :

— P, qu. 15, lignes 11–12 (Z, fol. 4ra marg.) ;
— P, qu. 21, lignes 4–9 (Z, fol. 7ra–rb marg. inf.) ;
— P, qu. 21, lignes 10–13 (Z, fol. 7rb marg. inf.) ;
— P, qu. 32, lignes 36–47 (Z, fol. 11vb marg.) ;
— P, qu. 34, lignes 10–13 (Z, fol. 13rb marg.) ;
— P, qu. 34, lignes 14–19 (Z, fol. 13vb marg.) ;
— P, qu. 34, lignes 28–38 (Z, fol. 13vb marg. inf.) ;
— P, qu. 36, lignes 22–29 (Z, fol. 13vb marg. sup.) ;
— P, qu. 39, lignes 2–3 (Z, fol. 23ra marg.) ;
— P, qu. 39, lignes 4–6 (Z, fol. 23ra marg.) ;
— P, qu. 39, lignes 30–37 (Z, fol. 23rb marg.) ;
— P, qu. 42, lignes 3–7 (Z, fol. 15rb marg.) ;
— P, qu. 42, lignes 8–11 (Z, fol. 15rb marg.) ;
— P, qu. 42, lignes 13–19 (Z, fol. 15rb marg.) ;
— P, qu. 42, lignes 26–30 (Z, fol. 15rb marg.) ;
— P, qu. 42, lignes 31–42 (Z, fol. 15va marg. sup.) ;
— P, qu. 42, lignes 43–50 (Z, fol. 15 va–vb marg. sup.) ;
— P, qu. 45, lignes 8–15 (Z, fol. 15vb marg. sup.) ;
— P, qu. 46, lignes 37–40 (Z, fol. 16rb, marg.) ;
— P, qu. 49, lignes 12–23 (Z, fol. 16va marg.) ;
— P, qu. 69, lignes 18 (Z, fol. 20rb marg.) ;
— P, qu. 81, lignes 35–46 (Z, fol. 24ra marg.).

Certains de ces extraits sont extrêmement brefs. Dans la qu. 69 de P, par exemple, on lit (lignes 17–19) :

> Item, de eo quod est manifestum sensui non consiliatur aliquis, ut de pane utrum sit coctus, quod est manifestum sensui, et consilium debet esse de dubiis.

Tandis que dans la qu. 70 de Raoul on trouve l'argument parallèle que voici :

> etiam consilium habet terminum : quia vadit solum usque ad illud quod est in potestate nostra et etiam usque ad illud quod est notum ad sensum ; unde utrum hoc sit panis vel ferrum, quia hoc ad sensum apparet, de hoc

21. Le texte de ces *excerpta* est édité parallèlement au texte de P.

non est consilium ; habet ergo terminum et quantum est ex parte nostra et < quantum est > ex parte rei de qua est consilium[22].

Dans Z, le même argument est complété par la note marginale : « sicut utrum panis sit coctus », dérivée des questions anonymes de ρ[23].

Il arrive aussi que les extraits de Z soient des notes plus étendues : c'est le cas, entre autres, du dernier argument de la *solutio* de la qu. 32 de P (*utrum felicitas sit de numero bonorum honorabilium uel bonorum laudabilium*), auquel ne correspond aucun argument dans la question parallèle de Raoul (qu. 38). Cet argument se présente ainsi dans P et dans Z (dans la marge, à côté de la *solutio* de la qu. 38 de Raoul) :

P, qu. 32, lignes 36–47 : « Est tamen aduertendum hic quod < sicut > in genere humane nature non est aliquid quod sit optimum simpliciter, immo est optimum in illo genere, sic etiam in genere humane nature non est aliquid quod est honorabile simpliciter, sed in tali genere : eo enim modo quo est optimum, eo modo est honorabile. Sed illud quod est optimum in tota natura, illud est honorabile simpliciter, scilicet deus. Et est considerandum quod felicitas est optimum in genere humane nature : propter felicitatem homo maxime assimilatur deo : per felicitatem enim ciuilem homo assimilatur < deo >, quia sicut deus regit multa, sic etiam homo felix felicitate ciuili regit multos ; et iterum per felicitatem contemplatiuam homo assimilatur deo, quia per ipsam efficitur homo diuinus et deo amantissimus, sicut dicitur in X ; et ideo sicut deo

Z, fol. 11vb marg. : « Notandum quod sicut in genere humane nature non est aliquid sic optimum simpliciter immo in tali genere, sic est de honorabili. Notandum etiam quod felicitas est optimum in genere humane nature quia perfecte homo maxime assimilatur deo : per felicitatem ciuilem assimilatur deo quia sicut deus regit < multa >, sic per felicitatem ciuilem homo felix regit multos ; item, per contemplatiuam deo assimilatur, quia per illam homo fit diuinus et deo amantissimus ut dicitur in X huius ».

22. I. Costa, *Le questiones…*, p. 344, lignes 18–23.

23. L'argument de Raoul dans Z se présente lui aussi sous forme abrégée (fol. 20rb, lignes 3–5 *ab imo*) : « Item, uadit usque ad illud quod est in potestate nostra et quod non est notum ad sensum ». Sur l'habitude du copiste de Z de remanier et résumer le texte de Raoul, cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 24–26 et p. 93–97.

debetur honor, ita felicitati debetur honor in genere humane nature ».

* * *

Les gloses marginales de Z posent un problème. Il est évident que ces *excerpta* peuvent être reconnus en tant que provenants de ρ seulement en présence du texte parallèle de P ; en revanche, pour les parties de P auxquelles nous n'avons pas accès (à savoir, une bonne partie du livre V ainsi que les livres VI–X) il n'y a pas moyen d'établir, avec une certitude absolue, si une glose marginale de Z est ou n'est pas un extrait de ρ. Or, le copiste de Z a copié, dans les marges du texte de Raoul, un certain nombre de gloses qui se réfèrent aux questions des livres V–X, c'est-à-dire aux parties de ρ qui sont perdues dans P. Devons-nous en conclure que ces gloses sont elles aussi des *excerpta* de ρ, auquel le copiste de Z a pu accéder dans sa forme complète ? Le fait que toutes les notes marginales de Z aux livres I–IV du commentaire de Raoul soient des extraits des questions de ρ (sauf, bien évidemment, les corrections marginales au texte de Raoul), induit sans doute à repondre affirmativement : à moins de supposer que le compilateur de Z ait utilisé un modèle de ρ mutilé comme P – et on verra tout de suite que cette hypothèse n'est pas recevable – nous pouvons présumer que le copiste de Z a continué à 'collationner' le texte de Raoul avec notre anonyme dans les livres V–X, avec l'intention de trouver des arguments et des questions supplémentaires pour les intégrer dans les questions de Raoul[24].

Nous avons dit qu'on ne peut pas supposer que le modèle de ρ utilisé par Z eût été mutilé comme P. Cette conclusion s'impose sur la base d'un examen détaillé de Z. À part les questions résumées et les *excerpta* sous forme de notes marginales, le copiste de Z a enregistré, dans les marges inférieures du commentaire de Raoul, les titres des questions présentes dans ρ et absentes chez Raoul, et il a enregistré les titres de ces questions précisément là où elles auraient dû se trouver si Raoul les avait traitées. Or, il est clair que les titres de ces questions ne peuvent être reconnus et mis en relation avec ρ que sur la base de P et là où P est conservé. Analysons donc la réaction de Z face aux questions manquantes chez Raoul et présentes dans ρ dont suit la liste[25] :

24. On a donc publié le texte de ces *excerpta* des livres V–X, qui ne peuvent pas être comparés avec P, après les questions résumées de Z, cf. *infra*, p. 315ss.

25. Dans les marges inférieures de Z se lisent, outre les titres des questions anonymes de ρ, les titres des questions de Raoul. Après avoir ajouté les titres des questions de ρ, Z a numéroté toutes les questions selon leur ordre par rapport au texte d'Aristote, en fusionnant donc dans une liste commune les questions de ρ et les questions de Raoul. Afin d'éviter tout confusion, je ne reproduirai pas cette numérotation, sauf dans les cas où les questions de ρ ne sont indiquées dans Z que par leur numéro.

— P, qu. 1 (*utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane*) : non signalée dans la marge de Z, résumée dans le supplément de Z ;
— P, qu. 2 (*utrum tota scientia moralis sit una scientia*) : non signalée dans la marge de Z, résumée dans le supplément de Z ;
— P, qu. 3 (*utrum ista scientia ethica sit una*) : non signalée dans la marge de Z, résumée dans le supplément de Z ;
— P, qu. 8–9 (*utrum omnia unum bonum appetunt* ; *utrum bonum habeat rationem cause finalis*) : signalées dans la marge de Z, résumées dans le supplément de Z ;
— P, qu. 12 (*utrum desiderium humanum possit esse frustra et otiosum*) : signalée dans la marge de Z (deux fois, fol. 3ra et fol. 3vb, probablement par erreur), résumée dans le supplément de Z ;
— dans la marge inférieure de Z, fol. 12vb, on trouve le titre d'une question qui ne se trouve ni dans Raoul ni dans P : *utrum alique uirtutes morales sint in concupiscibili uel* [?] *irascibili id est in appetitu sensitiuo sicut in subiecto* ; par conséquent, il pourrait s'agir d'une question de ρ omise par P ;
— P, qu. 40 (*utrum ille qui facit iusta et temperata sit iustus et temperatus*) : signalée dans la marge de Z, résumée dans le supplément de Z ;
— P, qu. 41 (*utrum aliquis possit fieri uirtuosus non ex operibus sed ex sola persuasione intellectus*) : signalée dans la marge de Z, résumée dans le supplément de Z ;
— P, qu. 43 (*utrum uirtus sit habitus operatiuus*) : signalée dans la marge de Z, résumée dans le supplément de Z ;
— P, qu. 44 (*utrum uirtus sit habitus bonus*) : non signalée dans la marge de Z, résumées dans le supplément de Z.

À partir d'ici, le supplément de questions résumées par Z est mutilé ; on ne pourra donc plus vérifier quelles questions étaitent ou pas résumées dans le supplément.

— P, qu. 48 (*utrum sint plures uirtutes morales*) : signalée dans la marge de Z ;
— P, qu. 51 (*utrum uitia < magis > contrarientur ad inuicem quam uirtuti*) : signalée dans la marge de Z ;
— P, qu. 53 (*dicit Philosophus quod minima sunt mala sumenda et uitanda maxima, ideo queritur utrum hoc sit uerum*) : signalée dans la marge de Z ;
— P, qu. 57 (*utrum concupiscentia causet inuoluntarium*) : signalée dans la marge de Z ;
— P, qu. 61 (*utrum in brutis sit uoluntarium*) : signalée dans la marge de Z ;
— P, qu. 63–64–65 (*utrum in brutis sit electio* ; *utrum electio sit tantum eorum*

que sunt ad finem uel possit esse ipsius finis ; *utrum electio sit respectu humanorum actuum tantum*) : non signalées dans la marge de Z ;

— P, qu. 66 (*utrum electio sit impossibilium… utrum uoluntas sit impossibilium*) : le deuxième membre de la question est absent de Raoul et il a été signalé dans la marge de Z ;

— P, qu. 72–73 (*utrum fortitudo consistat circa pericula mortis in bello ; utrum fortitudo consistat in periculis repentinis*) : signalées dans la marge de Z ;

— P, qu. 75 (*utrum temperantia sit tantum circa delectationes tactus*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 76–77 (*utrum mensura que est in temperantia sumatur ex necessitate presentis uite* ; *utrum simpliciter fornicatio, ut quando solutus cum soluta rem habet non faciendo ei uiolentiam, utrum talis fornicatio sit peccatum uel uitium in moribus*) : dans la marge de Z on lit : *33[a] 34[a] quere eas extra* ;

— P, qu. 80 (*utrum actus liberalitatis siue uti pecuniis sicut sit precipuus actus liberalitatis*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 85 (*utrum sit bonum diuitias abicere ut homo melius contempletur ueritatem*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 87 (*utrum magnificentia sit uirtus specialis*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 92 (*utrum presumptio opponatur magnanimitati secundum excessum*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 94 (*utrum pusillanimitas opponitur magnanimitati*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 98 (*utrum ira sit uitium*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 101 (*utrum ueritas declinet in minus*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 102 (*Cum sic diffiniatur iustitia, quod est uoluntas constans et perpetua unicuique tribuens quod suum est, ideo primo queritur utrum hec diffinitio iustitie assignetur competenter*) : non signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 106 (*utrum iustitia legalis sit tota uirtus, quod est querere utrum sit uirtus generalis*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 108 (*utrum preter iustitiam legalem sit aliqua particularis iustitia differens formaliter ab ipsa*) : signalée dans la marge de Z ;

— P, qu. 109 (*utrum iustitia tantum sit circa operationes exteriores*) : non signalée dans la marge de Z.

Sur la base de ces donnés, on peut conclure que Z n'opère pas de manière régulière : parmi les questions supplémentaires résumées en appendice du commentaire de Raoul, certaines sont signalées dans les marges du commentaire de Raoul, là où elles auraient dû être traitées, alors que certaines autres ne sont pas signalées. Dans le cas d'une question présente dans P, absente de Raoul et non signalée dans les marges de Z, on ne peut pas supposer, en l'absence de la partie perdue du supplément de Z, que cette question était absente du modèle de ρ utilisé par Z ou bien que Z l'ait ignorée, parce que cette question était probablement résumée dans la partie perdue du supplément.

En outre, on peut déjà formuler l'hypothèse, qu'on confirmera par la suite, selon laquelle le maître ou l'étudiant qui a confectionné Z, et qui s'en est servi, a travaillé en même temps sur deux manuscrits : le ms. 15106 (Z) qu'on possède encore, malgré la mutilation du supplément, et une copie complète de ρ aujourd'hui perdue. On dirait que ce deuxième manuscrit, et le texte qu'il contenait, est arrivé dans les mains du compilateur de Z dans un second temps : le compilateur, après avoir copié le texte de Raoul, tout en le remaniant selon son propre style, doit être tombé sur une copie de ρ ; ayant remarqué des différences entre Raoul et ρ, il a procédé à l'opération de 'collation' qu'on a décrite : il a extrait de ρ des arguments additionnels qu'il a notés dans les marges de Raoul (les *excerpta* dont nous avons parlé) ; une partie des questions supplémentaires ont été résumées dans l'appendice ; des autres questions supplémentaires le copiste de Z s'est borné à signaler la présence « dans l'autre codex » : c'est, croyons nous, le seul sens qu'on puisse attribuer à l'expression « quere eas extra » qu'on trouve à côté des titres des qu. 76–77.

En ce qui concerne la numérotation des questions dans les marges de Z, celle-ci ne correspond ni à la numérotation de P, ni à celle de Raoul. Cela ne doit pas surprendre, car Z numérote les questions selon l'ordre qu'il entend suivre, en incorporant les questions de ρ dans la succession de questions de Raoul.

Plus important encore : le phénomène des questions absentes de Raoul mais enregistrées dans les marges de Z continue bien au-delà du livre V ; cela signifie que, très probablement, le copiste de Z disposait d'une copie de ρ qui incluait des questions qui ne nous sont parvenues ni dans P, ni dans Z. Cherchons donc à reconstruire, sur la base des données mises à disposition par Z, quelles questions étaient absentes de Raoul et présentes dans ρ[26].

26. La liste qui suit ne permet cependant pas de reconstruire la liste complète des questions de ρ, dans la mesure où Z ne mentionne que les questions de ρ qui manquent dans Raoul, mais il ne donne aucune indication sur les questions présentes dans Raoul qui étaient éventuellement absentes de ρ.

Livre V : Z atteste les titres de quatre questions supplémentaires pour la partie de ce livre qui est perdue dans P :
— *utrum iustitia legalis sit uirtus* (fol. 31vb marg. inf.) ;
— *utrum preter iustitiam legalem sit alia particularis iustitia* (fol. 32va marg. inf.) ;
— *utrum in iustitia commutatiua oporteat attendere ad conditiones personarum* (fol. 32vb marg. inf.) ;
— *utrum in iustitia commutatiua et distributiua sit eadem materia* (fol. 33ra marg. inf.).

Lib. VI : Z atteste six questions supplémentaires :
— *utrum contingentia et necessaria ab eadem potentia anime cognoscantur* (fol. 39va marg. inf.) ;
— *utrum scientificum sit pars anime habens rationem* (fol. 39vb marg. inf.) ;
— *utrum diuisio qua diuiditur anima in scientificum et ratiocinatiuum sit sufficiens* (*ibid.*) ;
— *utrum anima intellectiua per similitudinem cognoscat* (*ibid.*) ;
— *utrum scientificum perficiatur in uirtute* (*ibid.*) ;
les titres des quatre questions qui se trouvent dans la marge inférieure du fol. 39vb sont unis par un trait et suivis par l'indication : *quere omnes extra* ; ces questions n'étaient donc pas résumées dans le supplément de Z, mais elles se trouvaient dans la copie de ρ dont le copiste de Z se servait ;
— *utrum morale distinguatur contra intellectuale ex opposito* (fol. 40rb marg. inf.).

Lib. VII : Z atteste dix-huit questions supplémentaires :
— *utrum continentia sit uirtus* (fol. 51va marg. inf.) ;
— *utrum uirtus heroyca secundum omnia* [*sic*] *sit possibilis hominibus* (fol. 51vb marg. inf.) ;
— *utrum aliquis firmius possit adherere opinioni quam alter scientie* (fol. 54ra marg. inf.) ;
— *utrum incontinens sciat aliquid malum esse in particulari etc.* (fol. 55ra marg. inf.) ;
— *utrum incontinens possit operari in particulari oppositum eius quod scit in uniuersali* (*ibid.*) ;
— *utrum passio possit impedire actualem considerationem etc.* (*ibid.*) ;
— *utrum uoluntas incontinentis moueatur ab appetitu sensitiuo* (*ibid.*) ;
— *utrum incontinenti qui operatur propter passionem debeatur ueniam* (fol. 55rb marg. inf.) ;
— *utrum incontinentia bestialitatis sit incontinentia simpliciter* (fol. 57va marg. inf.) ;

— *utrum mulieres sint incontinentes* (*ibid.*) ;
— *utrum iratus aliquid audiat* (*ibid.*) ;
— *utrum ira sit naturalior passio quam concupiscentia* (*ibid.*) ;
— *Sequitur 29, 30, 31, 32, 33, 34, quere eas extra* (fol. 57vb marg. inf.) : ici encore, ces questions ne se trouvaient pas dans le supplément à la fin de Z, mais dans la copie de ρ utilisée par le copiste de Z ; c'est très probablement à l'une de ces questions que se réfère la fin de la qu. 98 de P (lignes 32–33) : « Ista ratio soluetur postea cum loquitur de ira, utrum ira et tristitia sint uoluntaria ».

Lib. VIII : Z atteste vingt-deux questions supplémentaires :
— *utrum de amicitia pertineat determinare ad ethicum uel ad politicum* (fol. 58ra marg. inf.) ;
— *utrum sit idem quod iustitia* (*ibid.*) ;
— *utrum simitudo sit causa amoris* (*ibid.*) ;
— *utrum bonum sufficienter diuidatur per bonum delectabile etc.* (*ibid.*) ;
— *utrum amicitia que est propter bonum etc.* (*ibid.*) ;
— *utrum amicitia propter delectabile sit magis permansiua quam amicitia propter utile* (fol. 58va marg. inf.) ;
— *utrum amicitia que est propter honestum sit transmutabilis* (fol. 59ra marg. inf.) ;
— *utrum homines beati debeant uiuere solitarie* (fol. 59va marg. inf.) ;
— *utrum patris ad filium et filii ad patrem sit una species amicitie* (fol. 59vb marg. inf.) ;
— *utrum amicus debeat uelle amico suo maxima bona* (*ibid.*) ;
— *utrum sublimitas status secundum potentias etc. auferat amicitiam* (*ibid.*) ;
— *utrum inter malos sit amicitia* (fol. 60ra marg. inf.) ;
— *utrum iustitia et amicitia habeant esse circa idem* (*ibid.*) ;
— *utrum connauigantium sit amicitia* (*ibid.*) ;
— *utrum naturale quod una ciuitas uel unum collegium uno superiore regatur* (*ibid.*) ;
les quatre titres qui se trouvent dans la marge inférieure du fol. 60ra sont unis par un trait et suivis par l'indication : *extra* ; ces quatre questions se trouvaient donc dans la copie de ρ utilisée par le compilateur de Z ;
— *utrum aristocratia sit politia iusta* (fol. 60ra marg. inf.) ;
— *utrum filius sit aliquid patris* (fol. 61va marg. inf.) ;
— *utrum pater magis amet filios quam mater* (*ibid.*) ;
— *utrum coniugium sit naturale* (fol. 61vb marg. inf.) ;
— *utrum naturale sit quod unus uir coniungatur une mulieri uel pluribus* (*ibid.*) ;

— *utrum indissolubilitas coniugii sit naturale* (*ibid.*) ;
— *utrum de beneficio gratis dato teneatur aliquis ad retributionem* (fol. 62ra marg. inf.).

Ces éléments permettent de parvenir à un résultat assez important pour notre étude. On a dit que Z copiait le commentaire de Raoul pour les livres I–VI, VII (première moitié) et X, tandis que pour la deuxième moitié du livre VII et pour les livres VIII–IX, il dépendait d'une autre source. Pourrait-on alors conclure que, afin de combler la lacune des livres VII–IX dans Raoul, Z se soit servi de la copie plus complète de ρ dont il disposait ? C'est pourtant impossible, car dans Z le processus d'ajout de gloses et de titres des questions dans les marges continue aussi dans les livre VII–IX. Or, il semble sûr que ces gloses et ces titres sont tirés d'une version complète de ρ à laquelle Z a eu accès ; mais alors, si le compilateur de Z avait utilisé ρ pour combler la lacune du commentaire de Raoul sur la deuxième moitié du livre VII et sur les livre VIII–IX, ce processus d'ajout de gloses et de titres aurait du s'arrêter au milieu du livre VII pour reprendre seulement au livre X. Au contraire, Z nous livre au moins deux preuves incontestable que les choses ne se sont pas passées ainsi. Première preuve : à côté de la réponse au deuxième argument de la qu. 161 de Z (*utrum incontinentia sit peccatum in moralibus*, à savoir une des questions du livre VII insérées par Z dans le commentaire de Raoul), on lit dans la marge (fol. 54vb) : « quere meliorem solutionem infra questione 16[a] » ; or, le titre de cette question 16 du livre VII est noté dans la marge inférieure, fol. 55rb (*16[a]. utrum continenti qui operatur propter passionem debeatur ueniam*), et la question ne se trouve pas parmi celles que le compilateur de Z a interpolées dans le commentaire de Raoul, mais elle devait forcement se trouver dans le supplément de questions résumées à la fin du commentaire de Raoul, c'est-à-dire *infra*. Or, les questions résumées en appendice sont justement les questions de ρ ; par conséquent, les questions que Z interpole dans le commentaire de Raoul ne sont pas les questions de ρ, mais il s'agit d'un autre texte. Deuxième preuve : à côté du titre de la qu. 187 de Z (*utrum filius possit patri recompensari*, une autre des questions interpolées par Z dans le commentaire de Raoul), dans la marge de fol. 61va on lit la note : « aliter possunt formari argumenta ad istam questionem. extra » ; ce qui veut dire que la même question était traitée par ρ, et que les arguments *pro* et *contra* de ρ étaient différents de ceux de la question interpolée par Z dans le commentaire de Raoul ; ce qui confirme que les questions de ρ et les questions que Z interpole dans le commentaire de Raoul sont deux recueils différents[27].

27. Ces conclusions sont appuyées par des considération codicologiques. Dans Z, tout ce qui est relatif à ρ est le résultat d'une intervention postérieure sur le manuscrit : la main qui a copié le texte de Raoul est certes la même que celle qui a ajouté les extraits de ρ, mais, pour

On aura remarqué que le copiste de Z n'a pas enregistré de titres de questions additionnelles pour les livres IX–X. Cela ne signifie pas que la copie de ρ utilisée par Z ne contenait pas de questions sur ces deux livres, mais seulement que toutes les questions sur les livres IX–X contenue dans cette copie étaient traitées soit par Raoul, soit par l'anonyme utilisé afin de combler Raoul[28].

En dernier lieu, il faut signaler la présence d'un petit feuillet, inséré entre les fol. 35–36 de Z – donc au milieu du livre V de Raoul – et écrit seulement sur le recto par le même copiste que Z ; ce feuillet contient une note sur l'*amor hereos*, et donc relative au livre IX de l'*Éthique*. L'origine de ce texte reste, pour le moment, inconnue[29].

* * *

Un problème ultérieur pourrait être représenté par le fait que la numérotation de certains arguments qui se trouvent dans Z sous forme d'*excerpta* ne coïncide pas avec celle des mêmes arguments dans P. Cela s'explique facilement en comparant P, Z et les questions de Raoul à l'intérieur desquelles ces *excerpta* sont insérés.

Qu. 39, les lignes 30–37 de P sont résumées dans la marge de Z (fol. 23rb). À la fin de l'*excerptum*, Z affirme : « Per hoc soluitur ad secundam et tertiam rationem », c'est-à-dire les arguments 1–2 de P, eux aussi résumés par Z dans la marge. Comment expliquer le fait que les arguments 1–2 de P deviennent les arguments 2–3 dans Z ? Il faut chercher la réponse dans les questions de Raoul. Z insère les *excerpta* de la qu. 39 de P (*utrum uirginitas sit uirtus*) dans le deuxième membre de la qu. 80 de Raoul, qui traite le même sujet[30]. Le deuxième membre de la qu. 80 de Raoul donne un seul argument contraire à la thèse soutenue[31], qui correspond à l'argument 3 de P. Par conséquent, afin de compléter Raoul il fallait que Z résume les arguments 1–2 de P. Mais ces arguments ont été ajoutés *après* l'argument de Raoul, ce qui explique comment les arguments 1–2 de P sont devenus les arguments 2–3 dans Z.

ces extraits, le copiste a utilisé une encre différente (plus claire) ainsi qu'une plume taillée différemment.

28. L'existence au moins du livre X dans ρ est confirmée par la présence de trois extraits dans Z concernant ces deux livres, cf. *infra*, *excerpta* 9–11, p. 317–318.

29. Une des questions interpolées par Z dans le commentaire de Raoul traite de l'*amor hereos* (qu. 200, *utrum amor hereos maxime consistat in delectatione secundum tactum*, fol. 66va–67ra) ; mais cette question se trouve à la fin du livre IX, très loin donc de l'endroit où le petit feuillet est placée. Cette note est éditée *infra*, *excerptum* 1, p. 315.

30. Le premier membre de la qu. 80 de Raoul traite l'argument : *utrum insensibilitas sit uitium*.

31. I. Costa, *Le questiones…*, qu. 80, lignes 20–24.

Un cas analogue se trouve dans la qu. 42 de P (*utrum uirtus sit habitus*). Les deux arguments qui ouvrent cette question, avec les réponses relatives, sont résumés dans la marge de Z (fol. 15rb, fol. 15va) ; les arguments et les réponses présentent un ordre interverti (le deuxième précède le premier, la réponse au deuxième précède la réponse au premier). Les réponses aux deux arguments (P, lignes 31–42, lignes 43–50) se présentent dans Z respectivement comme *Ad quintam…* et *Ad quartam…* Dans ce cas aussi, le texte de Raoul offre une explication sûre. Les extraits de la qu. 42 de P sont insérés par Z dans la qu. 51 de Raoul, sur le même sujet. Cette qu. 51 de Raoul s'ouvre par cinq arguments contraires à la thèse soutenue[32]. Or, Z insère les deux arguments de P entre l'argument 3 et l'argument 4 de Raoul. Par conséquent, les arguments 1–2 de P deviennent les arguments 5–4 dans Z.

Un dernier cas est légèrement plus compliqué : il s'agit des extrait que Z insère dans la qu. 163 de Raoul (*utrum delectatio sit optimum*)[33]. Ici, Z résume la réponse aux arguments d'une question de ρ qu'on présume parallèle à la qu. 163 de Raoul, sans toutefois résumer les arguments mêmes auxquels la réponse se réfère. Par conséquent, les arguments soutenant la thèse opposée mentionnés ici par Z ne se lisent nulle part dans Z même ; il s'agit là très probablement d'une omission accidentelle.

* * *

On peut résumer de la façon suivante les résultats auxquels on est parvenu. P est la copie gravement mutilé de la *reportatio* d'un cours de leçons sur l'*Éthique à Nicomaque*. Nous avons appelé ρ l'état le plus ancien et le plus complet de cette *reportatio*. On verra, dans le chapitre suivant, que ce cours a très probablement été tenu à Paris vers 1280. Les leçons (*lectiones*) constituant ce cours devaient se diviser en deux moments principaux : l'explication du texte (*sententia* ou *expositio litterae*) et la discussion de questions. P nous transmet uniquement les questions. Il n'existe aucun moyen pour déterminer si ρ conservait uniquement les questions, ou bien les questions avec l'*expositio litterae*.

Z offre un témoignage encore plus fragmentaire. Le copiste, l'utilisateur et le compilateur (c'est-à-dire celui qui a rassemblé les différentes pièces) de Z sont très probablement la même personne : un étudiant ou un maître de la Faculté des Arts qui a préparé cette version 'augmentée' du commentaire de Raoul pour son usage personnel. À la base de ce travail de compilation on reconnaît en tout trois sources : 1) une copie du commentaire de Raoul, 2) une série de

32. I. Costa, *Le questiones…*, qu. 51, lignes 3–24.
33. Cf. *infra*, *excerptum* 10, p. 317.

questions anonymes sur la deuxième moitié du livre VII et sur les livres VIII–IX interpolées dans le commentaire de Raoul, et enfin, 3) une copie de ρ plus complète que P. Ce dernier texte a fait l'objet d'un travail de 'collation' avec le commentaire de Raoul et avec les questions anonymes sur les livres VII–IX ; cette 'collation' a donné lieu à un processus complexe : certains arguments de ρ ont été résumés dans les marges ; certaines questions ont été résumées dans le supplément (ce sont les questions qui se trouvaient *infra*) ; d'autres questions ont été simplement signalées dans les marges afin d'obtenir une série de questions aussi complète que possible (ce sont les questions qui se trouvaient *extra*).

1.4 Critères d'Édition du Texte

Le Père Gauthier a donné une description efficace des problèmes qui se posent à l'éditeur d'une *reportatio* conservée, ou transmise, par un manuscrit unique dont le texte est souvent corrompu[34] :

> Il est toujours difficile d'éditer un texte d'après un manuscrit unique, mais c'est plus difficile encore lorsque ce manuscrit est fautif. L'éditeur ne peut pas ne pas corriger, mais il lui faut éviter de céder à la tentation de trop corriger, surtout dans un texte dont la langue originale devait être sinon négligée, au moins très spontanée : ce serait une erreur de trop vouloir la polir. J'ai essayé de tenir le juste milieu, mais je ne doute pas que le lecteur ne découvre des corrections qui auraient dû être faites et d'autres qui auraient pu être évitées. Au moins trouvera-t-il signalées dans l'apparat critique toutes les corrections importantes pour la langue ou le sens ; noter toutes les bévues mineures aurait été aussi long qu'inutile…[35]

Nous avons essayé, dans la mesure du possible, de nous tenir à ces principes : en corrigeant le texte seulement là où une correction était strictement nécessaire, et sans jamais dénaturer son style 'cursif'.

La qualité du texte transmis par P est plutôt mauvaise : en premier lieu, parce qu'une *reportatio* risque toujours d'être moins claire par rapport à un texte 'édité' par l'auteur ; en deuxième lieu, quelle qu'ait été à l'origine la qualité de ρ, le copiste de P est négligent, ou bien il dépend d'un modèle copié par un copiste négligent. On peut facilement constater sur la base de l'apparat critique que le texte de P demande des interventions fréquentes.

34. Dans notre cas, Z est en effet tellement partiel qu'on ne saurait pas le considérer comme un second témoin du texte.

35. R. A. Gauthier, *Anonymi Magistri Artium* <c. 1245–1250> *Lectura in librum De anima*, Grottaferrata 1985, p. 10*.

Certains passages du texte, sur lesquels nous avons décidé de ne pas intervenir, pourraient paraître quelque peu obscurs. Nous suggérons donc à présent la manière correcte de les comprendre.

Qu. 9, lignes 14–15 : « in illud autem cuius est uel fit gratia aliud, illud ordinatur et tendit in ipsum » : lire : « in illud (A) cuius gratia est uel fit aliud (B), illud (B) ordinatur et tendit in ipsum (A) ».

Qu. 13, lignes 3 : « ut si aliquis instituit sibi finem ultimum, scilicet uoluntatem » : lire : « ut si aliquis instituit sibi finem ultimum, scilicet uoluntatem *illius finis ultimi* ».

Qu. 68, lignes 18–21 : « Cum igitur consilium nominet collationem inter multos, manifestum est quod de particularibus agibilibus in quibus oportet ad multa intendere, propter quod oportet querere consilium multorum » : lire : « Cum igitur consilium nominet collationem inter multos, manifestum est *quod ipsum est* de particularibus agibilibus… ».

Qu. 76, lignes 22–25 : « Dico ergo quod ex necessitate presentis uite accipitur mensura in temperantia non secundum quod necessarium est illud sine quo res esse non potest, sed secundum quod illud sine quo res esse non bene potest » : lire : « Dico ergo quod ex necessitate presentis uite accipitur mensura in temperantia non secundum quod necessarium est illud sine quo res esse non potest, sed secundum quod *necessarium est* illud sine quo res esse non bene potest ».

Qu. 80, lignes 29–31 : « Et tunc dico quod uti pecuniis seu rebus exterioribus conuenit iustitie secundum quod res illa exterior conuenit » : lire : « Et tunc dico quod uti pecuniis seu rebus exterioribus conuenit iustitie secundum quod res illa exterior conuenit *iustitie*, scilicet faciendo equalitatem in hiis ».

* * *

Les textes sont édités dans l'ordre suivant : 1) l'édition des questions de P ; le texte des extraits de Z se trouve au deuxième niveau de l'apparat critique, en correspondance avec les passages de P qu'ils résument[36] ; 2) l'édition du supplément des questions résumées par Z à la fin du commentaire de Raoul[37] ; 3) les quelques gloses de Z qui se réfèrent aux parties de ρ qui sont perdues dans P[38].

36. Le lecteur trouvera, à ce niveau de l'apparat, les numéros des lignes de P auxquels correspond l'*excerptum* de Z suivis par le signe « : : », le texte de l'*excerptum*, l'endroit où celui-ci se trouve dans Z et, enfin, le texte de Raoul auquel il faut ajouter l'*excerptum*.

37. *Infra*, p. 307ss.

38. *Infra*, p. 315ss.

J'ai respecté la graphie des manuscrits, mais j'ai néanmoins essayé de nuancer certaines incohérences graphiques : par exemple, le copiste de P écrit indifféremment *uirtus*/*virtus*, *unum*/*vnum*, *unde*/*vnde* etc. ; mais les cas où on trouve *unum*, *uirtus* etc. sont majoritaires ; en même temps, il n'utilise jamais la forme majuscule de la lettre *u*, mais toujours *V* (*Verum*, *Verumptamen*, *Vnde* etc.) ; nous avons donc uniformisé la graphie de *u*/*v* selon ces critères. On a procédé de la même manière face à l'hésitation entre les graphies comme *scientia*/*sciencia*, *contemplatio*/*contemplacio* : les occurrences de *-tia*/*-tio* étant nettement majoritaires, on a adopté cette dernière graphie dans l'édition.

Dans certains cas, en revanche, on a considéré plus opportun de reproduire l'hésitaion graphique du manuscrit. Dans le prologue, par exemple, on lit : « Incipit Ethica Nichomaca Aristotelis tragetice » (ligne 119) ; et quelques lignes plus bas : « Dicitur autem esse Aristotelis stragetice quia natus fuit Aristoteles de ciuitate strageticana » (lignes 123–124). L'hésitation du manuscrit entre les formes *trage-* et *strage-* n'est sans doute pas due à une faute de copie, la graphie du nom latin médiéval qui rend le français 'Stagire' et l'adjectif 'stagirite' étant incertaine. Dans les textes que j'ai vérifiés, on trouve les graphies suivantes : anonyme d'Erlangen, *Qu. sup. lib. Eth.*, prologue (Universitätsbibl. 213, fol. 47va) : « Ethica Aristotelis stragelice … stragelica < dicitur > ab urbe Stragelia » ; anonyme de Paris, *Qu. sup. lib. Eth.*, prologue (BnF, lat. 16110, fol. 278ra) : « Ethica Aristotelis tragelice » ; Raoul Lebreton, prologue (lignes 132–133 de notre édition) : « Ethica Aristotelis tragelite » ; Gilles d'Orléans, *Qu. sup. lib. Eth.*, prologue (Paris, BnF, lat. 16089, fol. 195ra–rb) : « Moralia … Aristotelis tragelice … tragelica dicitur quia de illa ciuitate » ; anonyme d'Erfurt, *Qu. sup. lib. Eth.*, prologue (Amplon. F. 13, fol. 84va) : « Ethica Aristotelis tragelice … tragelica dicitur a ciuitate tali ». On peut donc facilement imaginer que notre maître, dans le discours oral, ait utilisé les deux formes[39].

Dans l'apparat on a signalé les sources explicites et les sources implicites qu'on a pu identifier. Comme on le verra dans le chapitre suivant, une bonne partie des questions de notre commentaire est inspirée aux articles parallèles de la *Secunda pars* de la *Summa* de Thomas d'Aquin. On a donc régulièrement enregistré dans notre apparat les cas où une source citée dans P est présente dans l'article parallèle de la *Summa* : on peut ainsi constater que ce dernier ouvrage a été utilisé par les maîtres ès arts non seulement en tant que modèle

39. Je n'ai pas accompli de recherches systématiques sur les formes latines médiévales des noms *Stagira* et *stagirita* ; néanmoins, je signale que l'apparat de F. S. Crawford mentionne la forme *stragelite* (Averr., *In De an.*, p. 3, apparat du texte, *inscriptio*) ; les éditeurs de la *lectura* d'Albert signalent les formes *stagerite*, *stagarice*, *stagaide*, *stagaitie* (ed. Colon. t. XIV.1, p. 5, apparat du texte, lignes 2–3 et ligne 8) ; la *Vita Aristotelis* contenue dans le ms. Vat. lat. 2083 aurait *stagiritanus* et *Stagiria* (cf. *Aristoteles latinus. Codices*… I, p. 194).

doctrinal, mais aussi comme une mine de sources et d'*auctoritates* (philosophiques dans notre cas).

2

Étude Historique

Dans ce chapitre nous allons d'abord présenter les sources principales du texte ; on discutera ensuite le problème de sa datation et de son rapport avec la condamnation de 1277 et avec l'activité et les œuvres du maître parisien Jacques de Douai ; en dernier lieu, on le comparera à certains commentaires de l'*Éthique* contemporains.

2.1 Les Sources du Texte

Les Traductions de l'Éthique

Quand il s'agit d'un commentaire par questions, il est assez difficile d'établir quelle traduction ou bien quelle recension de la traduction de l'œuvre commentée l'auteur a utilisé. En général, il peut arriver que le commentateur, qui utilise une certaine traduction d'une œuvre, insère des citations tirées d'une autre version disponible de la même œuvre. Plusieurs facteurs entrent en jeu : sa mémoire peut avoir retenu des passages et des citations d'une traduction qu'il n'est pas en train d'utiliser, ou bien il peut arriver qu'il cite des *adagia* qui se sont formés sur la base d'une traduction plus ancienne que celle qu'il a sous les yeux, mais qui ont continué à circuler après la diffusion de nouvelles traductions[1] ; il se peut aussi que le commentateur alterne entre différents versions pour des raisons qui ne tiennent qu'au hasard. Dans le cas d'une *reportatio*, l'incertitude relative à la version utilisée du texte commenté est encore plus forte, parce que le discours oral est par définition plus libre.

1. Par exemple, l'adage tiré de la *translatio vetus* de *Phys.* VII, 247 b 17–18, « in quiescendo namque et sedendo anima sciens fit et prudens » (AL VII.1, fasc. 2) a continué à circuler amplement après l'arrivée de la *nova* ; de la même manière, l'adage tiré de la traduction de Gérard de Crémone de *De celo* I, 281 a 7–15 (éditée avec le commentaire d'Albert, ed. Colon. t. V.1, p. 87, lignes 71–72), « uirtus est ultimum de potentia » continue à circuler après l'arrivée des nouvelles traductions.

Dans le cas des questions sur l'*Éthique* conservées dans P, le maître s'est servi de plusieurs versions. Examinons d'abord les lemmes cités au début de chaque *lectio*, qui comptent parmi les passages très peu nombreux de l'*Éthique* à être cités *ad litteram* :

Lectio II (qu. 5) : *Omnis ars et omnis doctrina* etc. : le lemme est identique dans l'*Ethica noua*, dans la traduction de Grosseteste et dans la révision.

Lectio III (qu. 9) : *Si utique quis finis operandarum…* (1094 a 18–19) : l'auteur semble dépendre de l'*Ethica noua* : *Si utique quis finis est operatorum* (certains manuscrits attestent la leçon *operacionum*, aucun n'a *operandarum*) ; la traduction de Grosseteste a : *Si utique aliquis finis est operabilium*, et la révision : *Si utique est aliquis finis operabilium*.

Lectio IV (qu. 12) : *Dicamus resumentes quoniam omnis cognitio…* (1095 a 14) : l'*Ethica noua* a : *Dicamus autem et resumentes quoniam omnis cognicio* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Dicamus autem resumentes, quoniam omnis cognicio*. Il n'est pas possible de se prononcer sur ce cas : le lemme cité par P ne coïncide exactement avec aucune des traductions.

Lectio V (qu. 14) : *Nunc autem ad id unde discessimus redeamus…* (1095 b 14) : ce lemme vient incontestablement de l'*Ethica noua*. La traduction de Grosseteste et la révision ont : *Nos autem dicamus unde discessimus*. Le texte de l'*Ethica noua* imprimé par Gauthier a : *Nos autem dicimus unde excessimus*. Cependant, la plupart des manuscrits lisent *nunc* à la place de *nos*, la plupart des manuscrits (*QpYmQoQv*²) lisent *ad id* à la place de *dicimus*, et la plupart des manuscrits (*QpYmQoQv*²) lisent *discessimus* à la place de *excessimus* ; en outre, un ms. (*Qo*) rajoute *revertamur* après *autem*, et un autre ms. (*Qw*) lit *recessimus revertendum*.

Lectio VI (qu. 16) : *Quod autem melius est uniuersale…* (1096 a 11) : la traduction de Grosseteste est ici citée : *Quod autem universale, melius est* (le texte de la révision est identique) ; l'*Ethica noua* a : *Quod autem universale commodius*.

Lectio VII (qu. 18) : *Diuidentes igitur ab utilibus…* (1096 b 14–15) : les trois versions sont ici identiques.

Lectio VIII (qu. 21) : *Rursus autem reuertamur ad quesitum bonum…* (1097 a 15) : citation de l'*Ethica noua* : *Rursus autem revertamur ad quesitum bonum* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Rursus autem redeamus ad quesitum bonum*.

Lectio IX (qu. 23) : *Sed felicitatem quidem dicere…* (1097 b 22) : la citation semble venir de l'*Ethica noua* : *Set forsitan felicitatem quidem dicere optimum* ;

la traduction de Grosseteste a : *Set forte felicitatem quidem quod optimum dicere* ; et la révision : *Set forte felicitatem quidem et optimum dicere*.

Lectio X (qu. 25) : *Scrutandum autem de eo…* (1098 b 9) : citation de l'*Ethica noua* : *Scrutandum autem de eo* ; la traduction de Grosseteste a : *Scrutandum utique de ipso* ; et la révision : *Scrutandum ergo de ipso*.

Lectio XI (qu. 26, ligne 45) : *Est autem uita eorum…* (1099 a 7) : citation de l'*Ethica noua* : *Est autem vita eorum* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Est autem et vita ipsorum*.

Lectio XII (qu. 28) : *Multe quidem enim transmutationes…* (1100 a 5) : citation de l'*Ethica noua* : *Multe quidem enim transmutaciones* ; la traduction de Grosseteste a : *Multe enim transmutaciones* ; et la révision : *Multe autem transmutaciones*.

Lectio XIII (qu. 30) : *Pronepotum uero fortunas…* (1101 a 22) : citation de l'*Ethica noua* : *Pronepotum vero fortunas* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Pronepotum autem fortunas*.

Lectio XIV (qu. 32) : *Si autem felicitas est…* (1102 a 5) : l'*Ethica noua* et la traduction de Grosseteste ont : *Si autem est felicitas* ; la révision avait à l'origine : *Si autem felicitas*, mais plusieurs témoins attestent les leçons *Si autem est felicitas* et *Si autem felicitas est* ; le texte de la révision semblerait ici plus proche du lemme de P, mais il ne me semble pas possible de se prononcer avec certitude.

Lectio XV (qu. 34) : *Duplici autem uirtute existente…* (1103 a 14) : le lemme est identique dans l'*Ethica uetus*, dans la traduction de Grosseteste et dans la révision.

Lectio XVI (qu. 36) : *Quoniam igitur presens opus…* (1103 b 26) : citation de l'*Ethica uetus* : *Quoniam igitur presens opus* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Quoniam igitur presens negocium*.

Lectio XVII (qu. 38) : *Signum autem oportet facere habituum…* (1104 b 3–4) : le lemme est identique dans l'*Ethica uetus*, dans la traduction de Grosseteste et dans la révision.

Lectio XVIII (qu. 40) : *Queret autem aliquis quomodo dicimus…* (1105 a 17) : citation de l'*Ethica uetus* : *Queret autem aliquis quomodo dicimus* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Queret autem utique aliquis qualiter dicimus*.

Lectio XIX (qu. 42) : *Oportet autem solum non dicere…* (1107 a 28) : le lemme n'est pas identifiable : l'*Ethica uetus* et la traduction de Grosseteste ont : *Oportet autem hoc non solum universaliter dici* ; on peut exclure la dépendance de la révision, qui a : *Oportet autem non solum universaliter dici*.

Lectio XX (qu. 46) : *Oportet autem non solum uniuersaliter…* (1107 a 28) : même lemme que la précédente *lectio*, ici identique à l'*Ethica uetus* et à la traduction de Grosseteste.

Lectio XXI (qu. 49) : *Tribus autem dispositionibus existentibus…* (1108 b 11) : citation de la traduction de Grosseteste (identique à la révision) : *Tribus autem disposicionibus existentibus* ; l'*Ethica uetus* a : *Tribus utique disposicionibus existentibus*.

Lectio XXII (qu. 54) : *Virtute itaque circa passiones et operationes existente…* (1109 b 30) : le lemme vient de l'*Ethica Hoferiana* (Cambridge, Mass., Library of Harvard University, olim library of Philip Hofer, Typ 233 H, fol. 24ra) ; l'*Ethica uetus* a : *Virtute utique circa passiones et operaciones existente* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Virtute itaque et circa passiones et operaciones existente*.

Lectio XXIII (qu. 56) : *Quod autem per ignorantiam…* (1110 b 18) ; citation de l'*Ethica uetus* : *Quod autem per ignoranciam* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Quod autem propter ignoranciam*.

Lectio XXIV (qu. 59) : *Ente autem inuoluntario…* (1111 a 22) : citation de l'*Ethica uetus* : *Ente autem involuntario* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Existente autem involuntario*.

Lectio XXV (qu. 60) : *Consiliatur autem utrum…* (1112 a 18) : l'*Ethica uetus*, la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Consiliantur autem utrum*.

Lectio XXVI (qu. 63) : *Existente autem uoluntario…* (1113 b 3) : citation de l'*Ethica uetus* : *Existente autem voluntario* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Existente utique voluntabili*.

Lectio XXVII (qu. 67) : *Sed forsan talis…* (1114 a 3) : l'*Ethica uetus*, la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Set forsitan talis*.

Lectio XXVIII (qu. 70) : *Quoniam quidem igitur medietas…* (1115 a 6) : le lemme est identique dans l'*Ethica noua*, dans la traduction de Grosseteste et dans la révision.

Lectio XXIX (qu. 74) : *Post hec autem de temperantia dicamus…* (1117 b 23) : le lemme vient de l'*Ethica Hoferiana* (fol. 27vb) ; l'*Ethica uetus* a : *Post hanc autem de castitate dicamus* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Post hec de temperancia dicamus*.

Lectio XXX (qu. 76) : *Circa tristitias autem non sicut…* (1118 b 28–29) : citation de l'*Ethica uetus* : *Circa tristicias autem non sicut* ; la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Circa tristicias autem non quemadmodum*.

À partir du livre IV, les lemmes correspondent à la traduction de Grosseteste ; P ne cite jamais de lemme pour lequel la révision diffère de la traduction de Grosseteste.

Lectio XXXI (qu. 78) : *Dicamus autem deinceps de liberalitate…* (1119 b 22).

Lectio XXXII (qu. 81) : *Que autem secundum uirtutem operationes…* (1120 a 23).

Lectio XXXIII (qu. 86) : *Videbitur autem utique consequens esse et de magnificentia pertransire…* (1122 a 18–19).

Lectio XXXIV (qu. 90) : *Magnanimitas…* (1123 a 34).

Lectio XXXV (qu. 95) : *Mansuetudo autem…* (1125 b 26).

Lectio XXXVI (qu. 99) : *De ueridicis autem et falsidicis dicemus similiter…* (1127 a 19–20).

Lectio XXXVII (qu. 102) : *De iustitia autem et iniustitia intendendum…* (1129 a 3).

Lectio XXXVIII (qu. 108) : *Eius autem que est secundum partem iustitie…* (1130 a 14) : le lemme ici cité est corrompu : la traduction de Grosseteste et la révision ont : *Querimus autem eam que in parte virtutis iusticiam…*

* * *

Laissons donc de côté les lemmes des livres IV–V, et bornons nous à l'examen des livres I–III, pour lesquels on dispose de la traduction de Grosseteste et aussi de la traduction gréco–latine plus ancienne (*Ethica noua* et *Ethica uetus*). Sur un total de 29 lemmes cités dans les livres I–III, neuf lemmes sont identiques dans les différentes traductions, et donc on ne peut pas dire de quelle traduction l'auteur dépend[2] ; seize lemmes viennent de l'*Ethica noua* ou de l'*Ethica uetus*[3] ; deux lemmes viennent de l'*Ethica Hoferiana*[4] ; enfin, deux lemmes viennent de la traduction de Grosseteste[5].

2. Il s'agit des lemmes qui introduisent les *lectiones* II, IV, VII, XIV, XV, XVII, XIX, XXVII, XXVIII.
3. Ce sont les lemmes qui introduisent les *lectiones* III, V, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XVI, XVIII, XX, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXX.
4. Voir les *lectiones* XXII et XXIX. L'*Ethica Hoferiana*, ainsi nommée à partir du seul manuscrit qui la conserve, est une contamination de la traduction de Burgundio avec la recension L^2 de la traduction de Grosseteste.
5. Voir les *lectiones* VI et XXI. J'ajoute que les lemmes cités par P ne montrent aucune relation avec le texte de l'*Éthique* commenté par Thomas, où la contamination des différentes versions

Faudra-t-il conclure que P conserve un commentaire de la traduction gréco–latine la plus ancienne de l'*Éthique*, c'est-à-dire la traduction de Burgundio de Pise[6] ? Il s'agirait alors – sur la base de nos connaissances actuelles – d'un cas unique après la diffusion de la traduction de Grosseteste. Malheureusement, en absence de l'*expositio litterae*, il n'est pas possible de savoir quelle version de l'*Éthique* le maître avait sous les yeux lorsqu'il a tenu son cours. Il faut aussi constater que, lorsqu'un commentaire reproduit littéralement des lemmes de l'œuvre commentée, il est possible que ces lemmes remontent à une tradition indépendante de celle qui constitue la base du commentaire[7] ; dans notre cas, il n'est pas impossible que les lemmes qui se trouvent actuellement dans P ne soient pas les lemmes cités par le maître, mais qu'ils aient été rajoutés dans un deuxième temps, au moment où, par exemple, la *reportatio* a subi une intervention rédactionnelle.

Les lemmes cités *ad litteram* étant peu fiables, il nous reste le témoignage des questions. Mais peut-on se fonder sur nos questions pour déterminer précisément de quelle traduction le maître se servait ? Cela est impossible, si l'on considère que la plupart des citations de l'*Éthique* présentes dans les questions de P sont indirectes, c'est-à-dire qu'elles sont reprises de Thomas, d'Albert et d'autres sources éventuelles. P ne reproduit pas, dans les questions, le texte de

est à un état extrêmement avancée ; voir la description minutieuse de cet état du texte donnée par R. A. Gauthier, dans Thomas de Aq., *Sententia libri Ethicorum, Praefatio* (ed. Leon. t. XLVII.1), p. 203*–231*. La traduction de l'arabe est aussi complètement absente.

6. La première traduction gréco–latine de l'*Éthique* a été définitivement attribuée à Burgundio par F. Bossier, *L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, dans J. Hamesse, ed., *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la « Latinitas ». Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M. (Academia Belgica, 23–25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 81–116 ; voir aussi Id., *Les ennuis d'un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction de l'Éthique à Nicomaque par Burgundio de Pise*, dans *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 59, 1998, p. 406–427 ; Id., *La terminologie de l'activité intellectuelle chez Burgundio de Pise*, dans J. Hamesse, C. Steel, ed., *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international organisé par la S.I.E.P.M. (Louvain-la-Neuve, 12–14 septembre 1998)*, Turnhout, 2000, p. 221–240. Cette traduction, qu'on suppose complète, nous a été transmise sous une forme très fragmentaire : *Ethica uetus* (livres II–III), *Ethica noua* (livre I), *Ethica Hoferiana* (fragments des livres I–X), *Ethica Borghesiana* (fragments des livres VII–VIII). Sur les traductions d'Aristote faites par Burgundio, voir en outre G. Vuillemin-Diem, M. Rashed, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 64.1, 1997, p. 136–198.

7. C'est le cas, par exemple, dans un texte récemment édité : M. J. Tracey, *An Early 13th–Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4–10 : The Lectio cum Questionibus of an Arts–Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G 8, ff. 4r–9v*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 17, 2006, p. 23–69 ; il s'agit d'un commentaire de l'*Ethica noua* dans lequel ont été interpolés des lemmes de la traduction de Grosseteste.

l'*Éthique* commenté en cours, mais plutôt le texte de l'*Éthique* utilisé par ses sources principales.

Quelques exemples nous montreront la difficulté d'identifier la traduction utilisée. L'argument *in oppositum* de la qu. 11 présente le texte suivant :

> Oppositum dicit Philosophus in littera [1094 a 18–22], et probat ratione : quia si non esset finis ultimus in rebus humanis, desiderium hominis naturale esset *uanum*, quia non posset attingere intentum ; hoc autem est falsum ; ergo etc.[8]

Apparemment, P pourrait dépendre de l'*Ethica noua*, qui a *vanum*, là où Grosseteste traduit *vacuum*. Mais dans le *commentum* d'Albert, que notre auteur connaît et cite, on lit : « sicque esset vanum et inane desiderium… »[9] ; il est donc évident que, dans un cas comme celui-ci, affirmer que P dépend de l'*Ethica noua* et pas d'Albert serait arbitraire. Sans compter que la leçon *vanum* aurait pu avoir été introduite par contamination dans un témoin de la traduction de Grosseteste[10].

Dans d'autres cas, la présence d'une citation qui remonte sûrement à la traduction de Burgundio n'implique pas *ipso facto* son utilisation directe. C'est le cas d'un passage de l'*Éthique* cité à trois reprises dans notre texte, concernant la fin de la science morale :

> hec enim scientia est de moribus et est propter operationem, *ut boni fiamus* (prohemium, lignes 114–115) ;
>
> dico quod non est tantum propter scire [*scil.* scientia moralis], sed propter opus, *ut boni fiamus* (qu. 5, lignes 37–38) ;
>
> finis huius scientie est *ut boni fiamus* (qu. 16, lignes 9–10).

Ici, *ut boni fiamus* vient assurément de l'*Ethica uetus* (1103 b 28) : Grosseteste traduit en effet *ut boni efficiamur*. Mais il se trouve que l'expression *ut boni fiamus*, rapportée à la morale, a circulé abondamment parmi les auteurs médiévaux, au-delà même des limites de la Faculté des Arts et du XIII[e] siècle : Pétrarque citera aussi le même passage d'après la traduction de Burgundio[11].

8. P, qu. 11, lignes 12–14.

9. *Ethica* I, III, 11 (ed. Borgnet t. VII, p. 45a). Albert utilise aussi *supervacuum* et *vacuum* (*ibid.*).

10. C'est le cas, par exemple, dans le ms. Lüneburg, Ratsbücherei, Theol. 2° 85, où le texte de la récension L^1 de la traduction de Grosseteste est contaminé avec la récension *Rp* de la révision (c'est-à-dire avec le texte de la révision transmis par l'*exemplar* parisien en 17 *pecie*) et avec l'*Ethica noua* ; ce manuscrit lit, justement, *vanum* (cf. AL t. XXVI.1–3, fasc. primus, p. CXVI et p. CLVIII).

11. *De sui ipsius et multorum ignorantia* IV, 53 ; Pétrarque est cependant à tort persuadé que le passage se trouve dans le livre I.

Dans ce cas également, on ne peut pas déduire une dépendance directe de la traduction de Burgundio, mais seulement une dépendance indirecte.

Il arrive aussi que le maître cite deux traductions différentes du même passage de l'*Éthique* en deux endroits différents de la *reportatio*. Par exemple :

> Modus autem procedendi [*scil.* scientie moralis] est *thipicus* siue exemplaris et *grossus* (prohemium, ligne 117) ;
>
> Oppositum dicit Philosophus in littera, quod sufficienter dicetur de moralibus, si dicatur *modo grosso et figurali*, scilicet persuasiuo (qu. 16, lignes 12–13).

Dans le passage corréspondant du livre I (1094 b 20), Burgundio traduit « grosse et typo », tandis que Grosseteste traduit « grosse et figuraliter ». Notre maître cite donc Burgundio dans le prologue et Grosseteste dans la qu. 16.

En conclusion, dans les questions qui composent notre *reportatio* on constate l'utilisation directe et indirecte de différentes traductions de l'*Éthique*. Par ailleurs, l'alternance de ces traductions ne correspond à aucun critère apparent. Enfin, dans la plupart des cas les citations sont faites à travers Thomas, elles ne viennent donc pas directement d'Aristote, et se présentent sous un degré d'élaboration déjà avancé.

Eustrate, Averroès, Avicenne

La présence d'Eustrate et des autres commentateurs byzantins traduits par Grosseteste est assez modeste : ils ne sont cités explicitement que deux fois, qu. 16 (lignes 39–43) et qu. 46 (lignes 20–25). Il s'agit d'un fait plutôt surprenant, si l'on considère que les maîtres ès arts citent fréquemment, même si ce n'est pas toujours directement, le *Commentator grecus*[12].

L'utilisation des commentaires d'Averroès est légèrement plus importante : le prologue au livre VIII du grand commentaire sur la *Physique* est la première source citée dans le texte (prologue, lignes 1–4 ; lignes 36–38).

Le commentaire d'Averroès au *De celo* est cité une fois de manière correcte (qu. 59, lignes 22–26). Une deuxième citation du *Commentator* du *De celo* est par contre le résultat d'une méprise ; notre texte affirme (qu. 43, lignes 2–3) : « sicut dicit Commentator libro Celi et mundi, quedam est uirtus ad esse et quedam est uirtus ad agere… », citation qui ne se vérifie ni dans le commentaire d'Averroès ni dans celui de Thomas ; mais dans l'article parallèle de la

12. Par exemple, l'anonyme d'Erlangen, qui se situe chronologiquement très près de ρ, cite explicitement les commentaires byzantins vingt-six fois : vingt fois sous le nom d'*Eustachius* ou *Eustratius*, six fois sous le nom du *Commentator*.

Summa (*I^a II^ae*, 55, 2, arg. 2), dont le nôtre dépend manifestement, Thomas écrit : « in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse : ut patet per Philosophum, in I *de Caelo* [281 a 28–b 2], quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato »[13]. En reproduisant cet argument, notre auteur a erronément attribué au *De celo* la première partie de la phrase (*in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse*), et il a indûment supprimé la deuxième partie (*quaedam habent virtutem ut sint semper…*), qui contient la citation d'Aristote. Ajoutant faute sur faute, il a attribué le passage à Averroès.

Le commentaire d'Averroès sur la *Métaphisique* est cité une fois (qu. 43, lignes 8–10) ; une deuxième citation attribuée au *Commentator* de la *Métaphysique* se trouve par contre dans la *Sententia libri Metaphisicorum* de Thomas (qu. 89, lignes 44–46).

Le *De anima* d'Avicenne est cité une seule fois (qu. 34, lignes 91–95), sans doute à travers le *commentum* d'Albert[14].

Cicéron, Sénèque, Boèce

Cicéron est cité trois fois en tout (*De inventione* : qu. 73, lignes 6–7 ; qu. 95, lignes 7–8 ; *De officiis* : qu. 103, lignes 15–16), toujours, croyons-nous, à travers Thomas : les trois citations se lisent en fait dans les articles parallèles de la *Summa* (respectivement *II^a II^ae*, 123, 9, arg. 1 ; *II^a II^ae*, 157, 1, arg. 2 ; *II^a II^ae*, 58, 3, resp.). Une quatrième citation est attribuée à Cicéron (qu. 89, lignes 46–47 : « Secundo intelligendum, ut dicit Tullius, quod timor facit homines consiliari… »), mais il s'agit en réalité d'un passage de la *Rhétorique* d'Aristote (II, 1383 a 6–7), correctement cité par Thomas dans l'article parallèle (*II^a II^ae*, 135, 1, ad 2).

Les citations de Sénèque sont au nombre de trois, toutes vraisemblablement de seconde main (*De beneficiis* : qu. 80, lignes 10–11 ; *De clementia* : qu. 95, lignes 15–16 ; qu. 96, lignes 10–11 : passages cités par Thomas dans les articles parallèles, respectivement : *II^a II^ae*, 117, 3, arg. 3 ; *II^a II^ae*, 157, 1, s.c. ; *II^a II^ae*, 157, 2, s.c.). On est étonné par l'absence de citations des *Lettres à Lucilius*, qui avaient connu un succès remarquable notamment parmi les commentateurs de l'*Éthique*[15].

13. *I^a II^ae*, 55, 2, arg. 2 (ed. Leon. t. VI, p. 350b–351a).
14. Voir l'apparat des sources.
15. Dans les questions de Raoul, les *Lettres* de Sénèque sont citées cinq fois en tout ; la première partie du prologue aux questions de Gilles d'Orléans est entièrement constituée par le commentaire d'un passage des *Lettres* (Paris, BnF, lat. 16089, fol. 195ra : « Sicut dicit Seneca, XVI epistula ad Lucillium [*ep.* 16, 3], *philosophia animum format et fabricat, uitam disponit et re-*

Notre auteur cite à plusieurs reprises deux passages de la *Consolatio* de Boèce. La première citation concerne la doctrine boécienne sur l'unicité du souverain bien[16], mentionnée deux fois dans notre texte (qu. 8, lignes 3–4 ; qu. 15, lignes 9–10) ; la seconde citation est un adage assez repandu (« felicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectum »[17]), cité trois fois (qu. 19, lignes 7–8 ; qu. 24, l'adage devait être cité dans le deuxième argument, que le scribe, ou son modèle, a omis, voir l'apparat du texte ; qu. 25, lignes 3–4)[18]. Enfin, l'auteur cite implicitement le *De hebdomadibus*, sans doute à travers le *commentum* d'Albert[19].

Albert le Grand

Les trois citations explicites d'Albert (prologue, lignes 108–113 ; qu. 5, lignes 3–5 ; qu. 80, lignes 50–52) viennent du *commentum*, et non de la *lectura*[20]. Pourtant, certains passages du texte suggèreraient l'utilisation de la *lectura*, moyennant la médiation éventuelle de sources pour le moment non identifiées. C'est le cas, par exemple, de la seule citation de Ptolémée qui apparaît dans le texte (qu. 28 : *utrum diuitie uel habundantia bonorum exteriorum requiratur ad felicitatem*) :

> Sicut dicit Tholomeus, homines lucrantur census siue diuitias, et iterum diuitie lucrantur homines, alias : quod efficiuntur serui ipsarum diuitiarum ; homo autem qui factus seruus diuitiarum impeditur ab operationibus suis uirtuosis ; ergo uidetur per ipsum Tholomeum quod habundantia bonorum exteriorum non requiritur ad felicitatem[21].

Le même passage est cité dans la *lectura* d'Albert, dans un contexte similaire (*utrum divitiae pertineant ad felicitatem*) :

git, agenda et dimittenda ostendit… ») ; une citation des *Lettres* constitue l'*incipit* et le thème centrale du prologue aux questions anonymes d'Erfurt (Amplon. F. 13, fol. 84ra : « Sicut dicit Seneca ad Lucilium [*ep.* 74, 29], *beatum ipsius hominis in uno loco positum est, scilicet in mente, stabile, grande, tranquillum, quod sine scientia diuina humanaque perfici non potest* »). En revanche, les *Lettres* ne sont pas utilisées par l'anonyme d'Erlangen et par Pierre d'Auvergne ; ces deux derniers textes sont sans doute très proches chronologiquement de ρ.

16. *De consol.* III, *pr.* 2 (ed. Moreschini p. 59–61, lignes 1–43).

17. *De consol.* III, *pr.* 2 (ed. Moreschini p. 60, lignes 10–11).

18. L'adage boécien est cité par Thomas dans les articles parallèles des qu. 19 et 25, respectivement I^a II^{ae}, 2, 1, arg. 2, et I^a II^{ae}, 3, 2, arg. 2.

19. Qu. 34, ligne 33 : « communes conceptiones quibus statim assentit intellectus… », voir l'apparat des sources.

20. Cf. R. A. Gauthier, *Deux témoignages sur la date de la première traduction latine des Économiques*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 50, 1952, p. 273–274n.

21. P, qu. 28, lignes 14–18.

> Ptolomaeus in principio Almagesti : 'Homines lucrantur census et census homines' e converso ; quod dicitur, quia efficiuntur homines per amorem servi divitiarum, quibus retrahuntur ab operatione virtutum ; quod autem tale est, nihil facit ad felicitatem ut in nihil adminiculans ; ergo etc.[22]

Alors que dans Ptolémée on lit simplement : « Homines lucrantur census et census lucrantur homines »[23]. La structure de l'argumentation de P reproduit manifestement celle d'Albert.

Un cas analogue se présente dans la réponse au dernier argument de la qu. 26 de P, sur la comparaison entre la vie active et la vie contemplative. L'auteur formule deux réponses possibles au quatrième argument : la première solution semble empruntée à la *sententia* de Thomas (qu. 26, lignes 111–117), la deuxième, en revanche, reproduit presque littéralement la solution d'Albert à la même question (qu. 26, lignes 117–122)[24].

Les deux cas présentés n'autorisent pas à supposer un rapport direct entre les questions anonymes de P et la *lectura* d'Albert ; il est néanmoins possible que la *lectura* ait exercé sur notre texte une influence directe ou indirecte.

Thomas d'Aquin : Sententia libri Ethicorum et Secunda pars

Les deux sources incontestablement les plus importantes pour notre auteur sont deux œuvres de Thomas d'Aquin : la *Sententia libri Ethicorum*, c'est-à-dire le commentaire littéral sur l'*Éthique*, et la *Secunda pars* de la *Summa*. Cependant, parmi les auteurs jusqu'ici traités, Thomas est le seul à ne pas être une seule fois mentionné explicitement.

L'emploi de la *Sententia libri Ethicorum* est un fait remarquable, parce que l'auteur des questions de P semble en avoir fait un usage plus constant et plus abondant que les autres commentateurs de l'*Éthique* de la Faculté des Arts. Il serait fastidieux de mentionner ici tous les passages de la *sententia* desquels notre auteur dépend : le lecteur trouvera les informations nécessaires dans l'apparat des sources.

L'utilisation massive de la *Somme* de Thomas est, pour l'époque qui nous intéresse, un fait plutôt banal : tous les recueils de questions sur l'*Éthique* de la fin du XIII^{e} siècle reproduisent les articles de la *Secunda pars*. Il est très probable – comme nous avons déjà essayé de le démontrer ailleurs – que les textes qui sont parvenus jusqu'à nous dépendent d'un commentaire 'archétype' anté-

22. *Super Ethica* I, 10 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 51, lignes 62–67).
23. *Almagestum*, < *praefatio* > (ed. Venetiis 1515, fol. 1r).
24. Voir l'apparat des sources pour les références exactes.

rieur à 1277 et désormais perdu, commentaire qui à son tour dépendait de très près de la *Secunda pars*[25].

Voici un schéma des correspondances entre les questions de P et les articles de la *Secunda pars* :

P, qu. 11	=	$I^a\ II^{ae}$, 1, 4 ;	P, qu. 66	=	$I^a\ II^{ae}$, 13, 5 ;
P, qu. 13	=	$I^a\ II^{ae}$, 1, 5 ;	P, qu. 67	=	$I^a\ II^{ae}$, 14, 2 ;
P, qu. 14	=	$I^a\ II^{ae}$, 1, 6 ;	P, qu. 68	=	$I^a\ II^{ae}$, 14, 3 ;
P, qu. 15	=	$I^a\ II^{ae}$, 1, 7 ;	P, qu. 69	=	$I^a\ II^{ae}$, 14, 6 ;
P, qu. 17	=	$I^a\ II^{ae}$, 2, 6 ;	P, qu. 71	=	$II^a\ II^{ae}$, 123, 4 ;
P, qu. 18	=	$I^a\ II^{ae}$, 2, 2 ;	P, qu. 72	=	$II^a\ II^{ae}$, 123, 5 ;
P, qu. 19	=	$I^a\ II^{ae}$, 2, 1 ;	P, qu. 73	=	$II^a\ II^{ae}$, 123, 9 ;
P, qu. 25	=	$I^a\ II^{ae}$, 3, 2 ;	P, qu. 74	=	$II^a\ II^{ae}$, 141, 1 ;
P, qu. 26	=	$II^a\ II^{ae}$, 182, 1 ;	P, qu. 75	=	$II^a\ II^{ae}$, 141, 4 ;
P, qu. 27	=	$I^a\ II^{ae}$, 4, 1 ;	P, qu. 76	=	$II^a\ II^{ae}$, 141, 6 ;
P, qu. 35	=	$I^a\ II^{ae}$, 51, 2 ;	P, qu. 78	=	$II^a\ II^{ae}$, 117, 1 ;
P, qu. 36	=	$I^a\ II^{ae}$, 51, 3 ;	P, qu. 79	=	$II^a\ II^{ae}$, 117, 2 ;
P, qu. 37	=	$I^a\ II^{ae}$, 53, 1 ;	P, qu. 80	=	$II^a\ II^{ae}$, 117, 3 ;
P, qu. 39	=	$II^a\ II^{ae}$, 152, 3 ;	P, qu. 81	=	$II^a\ II^{ae}$, 117, 4 ;
P, qu. 42	=	$I^a\ II^{ae}$, 55, 1 ;	P, qu. 82	=	$II^a\ II^{ae}$, 117, 6 ;
P, qu. 43	=	$I^a\ II^{ae}$, 55, 2 ;	P, qu. 83	=	$II^a\ II^{ae}$, 118, 1 ;
P, qu. 44	=	$I^a\ II^{ae}$, 55, 3 ;	P, qu. 84	=	$II^a\ II^{ae}$, 119, 3 ;
P, qu. 48	=	$I^a\ II^{ae}$, 60, 1 ;	P, qu. 86	=	$II^a\ II^{ae}$, 134, 1 ;
P, qu. 54	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 1 ;	P, qu. 87	=	$II^a\ II^{ae}$, 134, 2 ;
P, qu. 55	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 4 ;	P, qu. 88	=	$II^a\ II^{ae}$, 134, 3 ;
P, qu. 56	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 5 ;	P, qu. 89	=	$II^a\ II^{ae}$, 135, 1 ;
P, qu. 57	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 7 ;	P, qu. 90	=	$II^a\ II^{ae}$, 129, 3 ;
P, qu. 58	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 6 ;	P, qu. 91	=	$II^a\ II^{ae}$, 130, 1 ;
P, qu. 60	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 8 ;	P, qu. 92	=	$II^a\ II^{ae}$, 130, 2 ;
P, qu. 61	=	$I^a\ II^{ae}$, 6, 2 ;	P, qu. 93	=	$II^a\ II^{ae}$, 133, 1 ;
P, qu. 62	=	$I^a\ II^{ae}$, 13, 1 ;	P, qu. 94	=	$II^a\ II^{ae}$, 133, 2 ;
P, qu. 63	=	$I^a\ II^{ae}$, 13, 2 ;	P, qu. 95	=	$II^a\ II^{ae}$, 157, 1 ;
P, qu. 64	=	$I^a\ II^{ae}$, 13, 3 ;	P, qu. 96	=	$II^a\ II^{ae}$, 157, 2 ;
P, qu. 65	=	$I^a\ II^{ae}$, 13, 4 ;	P, qu. 97	=	$II^a\ II^{ae}$, 158, 1 ;

25. Voir I. Costa, *Le questiones…*, p. 143–154. L'existence de cet 'archétype' est assurée par une série importante de coïncidences qui unissent ces commentaires *contre* Thomas (interventions sur la structure des articles, manipulation des *auctoritates* etc.) ; l'antériorité de cet 'archétype' par rapport à l'année 1277 semble garantie par le fait que, dans les textes qu'on possède, on trouve certaines doctrines condamnées par Étienne Tempier.

P, qu. 98	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 158, 2 ;	P, qu. 104	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 4 ;
P, qu. 99	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 109, 1 ;	P, qu. 105	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 2 ;
P, qu. 100	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 109, 2 ;	P, qu. 106	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 5 ;
P, qu. 101	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 109, 4 ;	P, qu. 107	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 6 ;
P, qu. 102	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 1 ;	P, qu. 108	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 7 ;
P, qu. 103	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 3 ;	P, qu. 109	=	*II*^{a} *II*^{ae}, 58, 9.

* * *

Les questions de P ne dépendent pas toutes de la *Summa* : certains arguments ne sont d'ailleurs pas traités par Thomas (par exemple, les qu. 1–5 et 16 sur la nature de la philosophie morale) ; de plus, certaines questions de P, quoiqu'elles portent sur des sujets qui sont traités dans la *Summa*, ne démontrent aucune dépendence à l'égard de Thomas (qu'on compare, par exemple, la qu. 33 de P, *utrum concupiscibile et irascibile, que sunt partes sensitiue, obediunt rationi*, avec Thomas, *I*^{a}, 81, 3).

Ce sont en tout soixante-dix questions de P qui reproduisent de manière plus ou moins stricte les articles parallèles de Thomas ; cette dépendance concerne la structure des articles, certaines sources et la doctrine.

Il faut observer que, dans les questions de P, la *Summa* de Thomas présente déjà tous les caractères d'une 'laïcisation' ou 'dé-théologisation' avancée. Peut-être poussé par le décret de la Faculté des Arts d'avril 1272, qui imposait aux maîtres de ne pas s'occuper de problèmes théologiques, et très probablement suivant le modèle du commentaire 'archétype' intermédiaire entre lui et la *Summa*, notre maître élimine soigneusement toutes les autorités théologiques des arguments thomistes dont il reproduit la forme et le contenu[26].

Afin d'intégrer dans ses questions les arguments de Thomas à caractère théologique, notre maître met en place divers processus. Examinons, par exemple, le premier argument de la qu. 72 (*utrum fortitudo consistat circa pericula mortis in bello*). Dans l'argument parallèle, Thomas écrit :

> Praeterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam : dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei*, quod *intentione pacis bella aguntur*[27].

26. Les seules exceptions à ce processus sont le premier argument de la qu. 82, où l'auteur retient implicitement la source biblique citée pr Thomas dans l'article parallèle (cf. *Iac.* 1, 5, et Thomas, *II*^{a} *II*^{ae}, 117, 6, arg. 1), et le second argument de la qu. 102, où apparaît la définition anselmienne de justice utilisée par Thomas dans l'article parallèle (cf. *De veritate* XII, et Thomas, *II*^{a} *II*^{ae}, 58, 1, arg. 2)

27. *II*^{a} *II*^{ae}, 123, 5, arg. 3 (ed. Leon. t. X, p. 11a).

Alors que dans P on a :

> Bellum finaliter est propter pacem et concordiam ciuium, ut dicit Philosophus consequenter.

Notre texte, ou plutôt l'une de ses sources, a cherché un argument philosophique (aristotélicien) analogue à l'argument augustinien cité par Thomas (voir *Eth. Nic.* X, 1177 b 4–26, mais aussi les passages de *Pol.* VII cités dans l'apparat des sources).

On observe un procédé différent dans l'argument *in oppositum* de la qu. 104 (*in quo sit iustitia ut in subiecto, utrum in uoluntate uel < in > intellectu seu ratione*). Dans le passage parallèle de Thomas on a :

> Sed contra est quod Anselmus dicit, quod *iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata*[28].

Dans ce cas, P substitue à l'argument théologique un argument philosophique qui ne présente aucune affinité avec l'argument de Thomas :

> Oppositum patet per Philosophum, qui inferius eam [*scil.* iustitiam] diffinit per actum uoluntatis dicens quod est habitus operatiuus secundum electionem ; sed electio est actus uoluntatis ; quare etc.[29]

On observe un procédé encore différent dans le premier argument de la qu. 44 (*utrum uirtus sit habitus bonus*). Dans le passage correspondant de la *Summa*, Thomas affirme :

> Praeterea, virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum ; secundum illud Isaiae V : *Vae, qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem*. Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum[30].

L'argument est repris dans notre *reportatio*, mais l'autorité théologique est tout bonnement passée sous silence :

> Quia potentia appetitiua se habet ad bonum et ad malum ; cum igitur uirtus sit habitus potentie appetitiue, manifestum est quod uirtus non erit habitus bonus, eo quod potentia appetitiua se habet ad bonum et ad malum ; ergo uirtus non magis dicitur habitus bonus quam malus.

28. *II^{a} II^{ae}*, 58, 4, s.c. (ed. Leon. t. IX, p. 12a).
29. Le même argument sera utilisé par Raoul, cf. I. Costa, *Le questiones…*, qu. 110, lignes 18–20.
30. *I^{a} II^{ae}*, 55, 3, arg. 2 (ed. Leon. t. VI, p. 352a).

Si l'on considère les années auxquelles remonte la *reportatio*, ce rapport complexe avec l'autorité théologique incite à poser le problème de son rapport avec la condamnation de mars 1277. Notre texte anonyme a-t-il précédé ou bien suivi cet événement ? Est-il possible de démontrer irréfutablement l'une ou l'autre de ces hypothèses ? C'est à cette question que nous allons consacrer les pages qui suivent.

2.2 La Condamnation de 1277 et la Datation de la Reportatio

Leur forte dépendance par rapport aux articles de la I^a II^{ae} et de la II^a II^{ae} permet d'affirmer avec certitude que nos questions sur l'*Éthique* sont postérieures à 1272. En outre, l'auteur affirme dans le prologue (lignes 91–95) :

> Yconomica autem secundum quosdam traditur in libro separato, sed adhuc non peruenit ad nos ; aliqui tamen dicunt quod de yconomica non facit Philosophus scientiam separatam, sed de ipsa yconomica siue de multitudine domestica tradit Philosophus partim in libro Ethicorum et partim in libro Politicorum.

Le texte remonte donc à une époque où la traduction latine du *Liber Œconomicorum* n'était pas encore diffusée à Paris[31]. Sur la base des recherches les plus récentes, il semblerait que le *Liber Œconomicorum* n'ait eu aucune diffusion à Paris avant 1295[32]. Cela signifie que notre *reportatio* remonte à une date comprise entre 1272 et 1295. Il ne me semble pas très facile de restreindre davantage cet intervalle ; cependant, certains indices incitent à situer notre *reportatio* autour de 1280, en tout cas après 1277.

Le Père Gauthier avait décelé l'influence du *De regimine principum* de Gilles de Rome sur les questions sur l'*Éthique* de Raoul Lebreton et de Gilles d'Orléans : ces deux maîtres ès arts, à la suite de Gilles de Rome, avaient en effet identifié la *temperantia circa honores* (dont il est questions dans *Eth. Nic.* IV, 1123 b 5ss.) avec la *philotimia* ou *honoris amatiua* (1125 a 34ss.). Gauthier ajoute alors : « On notera que le commentaire de *Paris Nat. lat. 14698*, antérieur sans doute au *De regimine principum* de Gilles de Rome, n'en fait pas mention »[33]. Si on arrivait à lui accorder une quelconque portée, l'absence d'influence égidienne sur notre *reportatio* pourrait bien suggérer qu'elle précède le *De regi-*

31. Cf. R. A. Gauthier, *Deux témoignages…*, p. 273–276.

32. Je remercie Christoph Flüeler pour m'avoir transmis ces informations rélatives à la chronologie du *Liber Œconomicorum*.

33. Cf. R. A. Gauthier, *Magnanimité…*, p. 475–476n ; voir Aegidivs Romanvs, *De regimine principum*, lib. I, pars II, cap. 25 (ed. Romae 1607, p. 122).

mine principum[34]. Malheureusement, les éléments que notre *reportatio* met à notre disposition n'autorisent pas à accorder à cette absence une importance décisive pour la chronologie : les sources citées par le maître sont souvent de seconde main, de nombreuses attributions et références sont fausses ou incertaines ; il ne serait donc pas surprenant que notre maître ait ignoré une source déjà disponible dans les années auxquelles son cours remonte.

Un autre élément, qui pourrait aider à fixer un *terminus post quem* plus précis, s'avère pour le moment inexploitable[35]. Dans le corps de la qu. 35 notre auteur affirme (lignes 40–46) :

> Vnde non est dicendum, *sicut dicunt aliqui*, quod operationes formaliter non generant uirtutes sed remouent impedimenta per que appetitus sensitiuus impeditur a uirtute. Istud non est uerum : agens enim naturale non tantum est remouens prohibens, immo inducit formam. Eodem modo dico quod operationes bone non tantum remouent prohibens, immo inducunt formam uirtutis, sicut apparet per experientiam.

À l'état actuel, nous ne sommes pas en mesure d'indentifier ces *aliqui*.

La date de composition de la *Secunda pars* étant le seul *terminus post quem* sûr, notre *reportatio* pourrait en ligne purement théorique précéder la condamnation de 1277. Cette hypothèse a fini par devenir, depuis les travaux de Gauthier, presque une certitude. Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de démontrer que cette hypothèse est en réalité très fragile.

* * *

Le Père Gauthier a proposé deux hypothèses différentes sur la datation de la *reportatio* : la première est exposée dans l'étude *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, publiée à la fin des années 1940 ; la seconde hypothèse a été formulée dans le volume *Magnanimité*, quelques années à peine après la première. Cette deuxième hypothèse jouit encore aujourd'hui, nous semble-t-il, d'un consensus assez général.

La première hypothèse est la suivante. Les éléments mis à disposition par le prologue et les questions qui composent notre *reportatio* permettent d'identifier avec une certaine précision la personnalité de l'auteur : il s'agit d'un esprit modéré, soucieux de ne jamais accentuer les divergences entre la philosophie

34. La composition du *De regimine principum* est antérieure à 1282, voir l'article « Egidio Romano », par F. Del Punta, S. Donati, C. Luna, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. XLII, p. 231

35. Ce passage avait déjà été signalé par R. A. Gauthier, *Deux témoignages…*, p. 275n.

aristotélicienne et les vérités de la foi. Dans le prologue qui ouvre le commentaire, ce maître essaie, même si c'est avec une certaine timidité, de chanter les louanges de la philosophie et, par là même, de légitimer son étude ; ce qui semblerait être – suppose Gauthier – une réaction au décret de la Faculté des Arts d'avril 1272, ou bien – comme nous le jugeons plus vraisemblable – à la condamnation de 1277. Concernant la difficulté qu'il y a à dater le texte avec précision, Gauthier conclut : « Tout au plus pourrons-nous tirer argument du prologue pour situer la composition de l'œuvre à une date où déjà l'ardeur des luttes qui avaient divisé la Faculté des Arts commençait à s'estomper, car il est peu vraisemblable qu'un esprit aussi modéré ait osé, en plein bataille, prendre une position aussi nette et aussi peu conforme aux décrets de la Faculté. Ajoutez à cela la prudence même de notre commentaire, qui s'explique mieux après la condamnation de 1277 qu'avant elle. Et pourtant, nous l'avons dit, l'écho des enthousiasmes et des luttes qui avaient précédé cette condamnation y est encore sensible. Nous sommes donc invités à placer le commentaire du ms. *14698* peu d'années après la condamnation du 7 mars 1277 »[36].

La deuxième hypothèse proposée par le Père Gauthier contredit la première, en se fondant principalement sur le rapport existant entre le prologue à nos questions sur l'*Éthique* et le prologue aux questions anonymes sur les *Météores* contenues dans le même manuscrit P aux fol. 62va–82vb (le prologue se trouve aux fol. 62va–63rb)[37]. C'est à juste titre que Gauthier a reconnu dans ce texte – où l'auteur attaque violemment les détracteurs de la philosophie – une réaction à la censure de 1277. Voici le passage le plus significatif de ce prologue :

> Et licet ita sit quod philosophia sit hominis magna perfectio, uerumtamen uiri philosophici hiis diebus sunt oppressi. Et huius oppressionis possunt esse quatuor cause : una causa potest esse hominum malitia ; alia potest esse hominum inuidia ; tertia potest esse quorundam ignorantia ; quarta potest esse stultitia. Vna tamen potest esse hominum malitia. Quia enim homines sunt mali qui odio habent bonos et eos qui possunt proficere et ad magnum statum peruenire, et ideo ex hoc quod tales homines mali accusant alios, potest contingere quod uiri philosophici hiis diebus sunt oppressi. Secunda causa potest esse inuidia ; homines enim qui aliis inuident prompti et parati sunt ad accusandum eos quibus inuident. Tertia potest esse causa quorundam ignorantia qui ignorant quid est erroneum et quid non erroneum. Quarta causa potest esse quorundam stultitia. Sunt enim aliqui homines fingentes se scire philosophiam, cum tamen

36. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…*, p. 227–229.

37. *Magnanimité…*, p. 468–469n, où le prologue aux *Météores* est partiellement édité ; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, p. 46–47, offre une édition complète du dit prologue.

> eam non sciant in rei ueritate, etsi de ramis philosophie aliquid cognoscant, parum tamen aut nihil de radicibus eius cognoscunt et isti sua stultitia homines subuertunt uel subuertere uolunt de fide ; non credo quod aliquis uir philosophicus qui profunde nouit philosophiam, quod ipse aliquo modo homines subuerteret de fide, et ideo si aliqui tales, non credo quod sciant philosophiam, sed fingunt se scire philosophiam. Et sicut modo uiri philosophici sunt oppressi et patiuntur, ita etiam antiquitus uiri philosophici multa passi fuerunt, sicut Boetius qui fuit missus in exilium et multi alii de quibus recitatur alibi. Credo tamen quod uir philosophicus utens ratione magis posset defendere ueritatem et disputare contra negantes et etiam iudicare errores quam homo non expertus et non philosophicus et non utens ratione. Vnde hoc quod uiri philosophici sunt sic oppressi multo retrahit a uia philosophica[38].

D'après la nouvelle hypothèse de Gauthier, les questions sur l'*Éthique* et les questions sur les *Météores* seraient l'œuvre du même auteur ; de plus, les questions sur l'*Éthique* remonteraient aux années précédant immédiatement la condamnation de 1277, tandis que les questions sur les *Météores* auraient été composées peu après cet événement. Gauthier imagine donc que, ayant vu son commentaire sur l'*Éthique* mis en cause par les auteurs de la censure, notre maître ès arts se serait défendu dans le prologue aux *Météores*, en dénonçant la *malitia*, l'*invidia* et l'*ignorantia* de l'évêque, ainsi que des théologiens chargés de la rédaction du syllabus, et en dénonçant en même temps la *stultitia* des philosophes qui auraient vraiment soutenu des doctrines hétérodoxes (*Quarta causa*…) : il s'agirait de la réaction d'un maître qui, considérant ses positions comme orthodoxes, réagit tant contre l'autorité épiscopale que contre les maîtres qu'il considère comme les vrais partisans de doctrines hétérodoxes. En dernier lieu, sur la base de certaines ressemblances stylistiques et formelles avec les questions sur le *De anima* de Jacques de Douai, conservées dans le même manuscrit P, Gauthier propose de lui attribuer autant les questions sur les *Météores* que le questions sur l'*Éthique*[39].

Nous croyons que ces déductions, à première vue conséquentes, ne tiennent pas compte de quelques sérieuses objections possibles. En premier lieu, le ton des deux prologues est indéniablement différent. La fin des deux textes est, bien sûr, la même : revendiquer le droit d'enseigner et d'étudier la philosophie ;

38. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468–469n. J'ai corrigé deux fautes de Gauthier, qui imprime le texte : « ita *et* antiquitus viri philosophici multa passi *sunt* ».

39. Il faut signaler que le Père Gauthier a plus tard changé d'avis au sujet de l'attribution à Jacques de Douai : dans Thomas de Aq., *Expositio libri Posteriorum, Préface* (ed. Leon. t. I*.2), p. 60*n, il se déclare encore convaincu que les questions sur l'*Éthique* et sur les *Météores* sont du même auteur, mais il précise qu'il n'y a aucune raison pour attribuer ces deux œuvres à Jacques de Douai.

cependant, la stratégie du prologue à l'*Éthique* consiste en une défense timide, alors que la stratégie du prologue aux *Météores* consiste à attaquer frontalement et vigoureusement les adversaires.

On doit reconnaître que les deux textes s'expriment de manière différente au sujet des rapports entre la philosophie et la théologie. La position exprimée dans le prologue à l'*Éthique* consiste à affirmer que la philosophie permet aux étudiants de mieux progresser dans les études théologiques ; c'est la raison pour laquelle il ne faut pas empêcher les études philosophiques :

> Immo creditur a multis quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice sint praui uiri increduli et non obedientes legi, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophice sunt defamati et suspecti. Et ex hac defamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non inceperunt, uel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores, retrahent se a philosophia et studio et speculatione siue contemplatione philosophica. *Et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multe ueritatis, et precipue ueritatis theologice*[40].

Et quelques lignes plus bas, encore plus explicitement :

> quia […] homines informati in philosophia magis possunt proficere in theologica facultate quam alii. Et ideo si retrahantur homines a philosophia et studio contemplationis philosophice, magnum erit impedimentum in cognitione ueritatis theologice[41].

Quand il se réfère au rapport entre les deux disciplines, l'auteur est donc pressé de montrer que la philosophie est utile à la théologie. Ne pourra-t-on pas voir dans cette stratégie une forme de *captatio benevolentiae* ?

Cette idée est absente du prologue aux *Météores* : bien au contraire, dans ce texte on voit plutôt une tentative de séparer la philosophie de la théologie. La métaphysique (*philosophia que tractat de divinis*) est la plus noble parmi les sciences rationnelles ; la théologie, affirme notre texte, lui est sans doute supérieure, mais aucune allusion est ici faite à l'utilité de la philosophie envers la théologie : l'auteur se borne à constater que la théologie est une science qui appartient à un autre ordre :

> Et non dico hanc scientiam [*scil.* metaphisica] esse perfectissimam siue perfectiorem omni alia scientia ita quod status philosophi sit excellentior

40. Prologue, lignes 5–13.
41. Prologue, lignes 17–20.

> omni statu. Immo, preter philosophiam, cuius principia sunt accepta uia sensus, memorie et experientie et que procedit uia rationis, est alia scientia cuius principia sunt accepta ex reuelatione et hec scientia est superior et ordinat hominem ad finem suum ultimum[42].

Cette position ne contient aucune allusion à une eventuelle utilité de la philosophie envers la théologie[43].

Mais ce qui, nous croyons, sépare profondément les deux textes et – nous pouvons à bon droit commencer à le soupçonner – les deux auteurs, c'est leur attitude générale : l'auteur du prologue aux *Météores* est fier, presque arrogant, il envient à accuser l'évêque de malveillance, d'envie, d'ignorance (*malitia*, *inuidia*, *ignorantia*), et certains parmi ses collègues philosophes de bêtise (*stultitia*). D'après ce maître, le philosophe serait plus que les autres capable de défendre la vérité : « Credo tamen quod uir philosophicus utens ratione magis posset defendere ueritatem et disputare contra negantes et etiam iudicare errores quam homo non expertus et non philosophicus et non utens ratione… ». Il ne s'agit pas, comme dans le prologue à l'*Éthique*, d'un eventuel bénéfice qu'un théologien trouverait dans la philosophie, mais d'un avantage du *uir philosophicus* vis-à-vis de la vérité.

À l'opposé, l'auteur du prologue à l'*Éthique* se déclare prêt à admettre la faillibilité de la philosophie. L'artifice rhétorique dont il se sert pour justifier son étude est décidément peu subtil : la philosophie contient certes des erreurs,

42. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468n.

43. Le Père Gauthier avait bien vu que telles étaient les intentions de l'auteur du prologue aux *Météores* (*Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 19n) ; afin de préciser les positions de Boèce de Dacie vis-à-vis de la théologie, Gauthier cite le célèbre passage du *De summo bono* : « Nec credas quod philosophus, qui uitam suam posuit in studio sapiencie, contradixit uiritati fidei catholice in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum », et il commente : « Ce n'est pas une déclaration d'humilité, c'est une déclaration d'orgueil, et sa pointe est claire : en réservant aux seuls philosophes le monopole de la sagesse de ce monde, elle refuse à l'évêque le droit d'en juger ; elle rend impossible, sinon toute théologie, au moins la théologie rationelle telle que la comprenait S. Thomas, celle qui unit les deux sagesses. Boèce, assurément, reconnaît la vérité de la foi chrétienne, il est même prêt à voir en elle une sagesse, et une sagesse supérieure. Mais c'est une sagesse d'un autre monde. La sagesse des saints ne peut pas juger de la sagesse des philosophes et elle ne peut pas s'unir à elle. Les deux mondes sont séparés » ; ayant remarqué le lien profond qui unit Boèce de Dacie avec l'auteur du prologue aux *Météores*, Gauthier paraphrase ainsi la position de l'auteur de ce dernier texte : « J'ai bien dit que la philosophie suffit à assurer la perfection de l'homme et que toute autre science qu'elle est inutile, mais j'ai voulu dire : tout autre science rationelle, je n'ai pas voulu parler de la théologie, qui est d'un autre ordre » (*ibid.*, p. 19). Pour parvenir aux conclusions auxquelles je parviens, il suffit seulement de remarquer, dans les questions sur l'*Éthique* de P, l'absence de toute déclaration d'orgueil ou bien de toute tentative de séparer la sagesse chrétienne de la sagesse des philosophes.

dit-il ; il est cependant utile de connaître ces erreurs, pour qu'on puisse mieux les réfuter :

> Et quamuis in philosophia sint aliqui errores, tamen uidetur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis aduersari secundum uiam rationis per philosophiam ; et ideo expediens est quod philosophia legatur et exponantur errores, non quod homines eis credant[44].

Les erreurs sont donc bien des erreurs *de la philosophie* (*in philosophia*), non pas les erreurs des mauvais philosophes.

Gauthier a remarqué, à juste titre, que l'auteur du prologue aux questions sur les *Météores* semble se disculper de l'accusation d'avoir soutenu la proposition 40 condamnée par Tempier (« quod non est excellentior status quam vacare philosophiae »), ce qui ressort assez clairement de l'affirmation suivante : « Et non dico hanc scientiam [*scil.* philosophiam] esse perfectissimam siue perfectiorem omni alia scientia ita quod status philosophi sit excellentior omni statu… »[45] ; mais, supposant que l'auteur des deux textes soit le même, et que celui-ci aurait soutenu justement dans les questions sur l'*Éthique* la position exprimée par la proposition 40, le Père Gauthier, face à l'absence de toute trace de cette proposition 40 dans les questions sur l'*Éthique*, doit préciser : « Sans doute le texte visé ne se trouve-t-il pas dans la partie conservée de ces *Questions* ; mais sa place normale était au livre X, qui est perdu »[46]. L'argument est faible, principalement pour deux raisons. D'abord, même si l'on admet que l'auteur du commentaire sur les *Météores* ait soutenu la doctrine censurée par la proposition 40 du syllabus, rien nous assure qu'il l'ait fait dans un commentaire sur l'*Éthique* : une affirmation aussi vague et générale sur l'excellence de la vie philosophique pourrait se trouver dans n'importe quel commentaire ou écrit philosophique, dans un commentaire de la *Métaphysique*, de la *Physique* etc. En deuxième lieu, si le fait qu'une telle affirmation appartienne de droit à la philosophie morale est douteux, encore plus douteux est le fait que le lieu naturel de la même affirmation soit le livre X de l'*Éthique* ; au contraire, l'analyse de la structure des commentaires sur l'*Éthique* conservés provenant de la Faculté des Arts suggère que le traité sur le bonheur et la vie philosophique du livre X est normalement assez modeste : il est assez rare, dans nos textes, qu'on aborde dans le livre X des sujets qui n'avaient pas déjà été traités dans les questions sur le bonheur du livre I.

44. Prologue, lignes 52–56.
45. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468n.
46. *Magnanimité*…, p. 469n.

Le Père Gauthier entendait renforcer son hypothèse à travers la comparaison d'un certain nombre de passages du prologue aux *Météores* et du prologue à l'*Éthique* ; cette comparaison devrait suggérer que les deux textes sont l'œuvre du même auteur. Nous croyons cependant qu'aucun de ces passages ne milite en faveur de cette identification. Nous allons examiner ces passages un par un. Voici le premier passage tiré du prologue aux *Météores* :

> Sicut tamen alias dixi, status philosophi perfectior est statu principis…[47]

Cette affirmation reprend, sans conteste, un passage du premier commentaire sur l'*Éthique* d'Albert le Grand : « quantum ad perfectionem naturae philosophi sunt excellentiores illis qui sunt in potestate »[48]. Par conséquent, même si un passage parallèle se trouvait dans nos questions sur l'*Éthique*, cela ne saurait d'aucune manière constituer une preuve de l'unité d'origine de notre texte et des questions sur les *Météores*, car la diffusion massive de la *lectura* d'Albert diminuerait la portée d'une telle coïncidence[49]. Mais le fait est que cette affirmation ne se trouve pas dans les questions sur l'*Éthique* conservées dans P. Tout au plus dans la qu. 26 (*utrum uita contemplatiua sit principalior et excellentior et perfectior quam uita ciuilis et actiua*), l'auteur affirme-t-il la superiorité de la vie contemplative par rapport à la vie active ; or, si l'auteur précise que la vie active est la vie des prélats et des hommes *constituti in potestatibus* (donc aussi des princes et des rois, *principes* et *reges*), il s'abstient néanmoins de nous indiquer une 'catégorie' déterminée d'individus à qui la pratique de la vie contemplative serait réservée, et, en l'absence d'indications explicites, on ne peut pas être sûr que l'auteur de nos questions ait voulu la réserver aux philosophes[50].

Le deuxième passage du prologue aux *Météores* cité par Gauthier à l'appui de son hypothèse affirme :

> Et propter hoc, sicut dixi alias, nisi esset propter opinionem hominum, non oporteret querere aliam scientiam ad perfectionem intellectus nisi

47. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468n.

48. Albertvs Magnvs, *Super ethica*, lib. X, lect. XIII (ed. Colon. t. XIV.2, p. 761, lignes 73–75). Les individus *constituti in potestate* seraient par contre *excellentiores quantum ad regimen multitudinis* (*ibid.*, lignes 75–76).

49. La même position est reprise, par exemple, par Raoul dans le livre X de l'*Éthique* : cf. I. Costa, *Le questiones*…, qu. 171, lignes 82–90.

50. La qu. 26 ne fait que reprendre, avec les simplifications habituelles, les questions parallèles de la *lectura* d'Albert, en particulier I, 7 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 34–35) et X, 13 (ed. Colon. t. XIV.2, p. 761) et, surtout, de la *Summa theologiae* de Thomas, en particulier II^a II^{ae}, 182, 1. Cette dépendance des deux dominicains à ce sujet peut se vérifier aussi pour les autres commentaires conservés originaires de la Faculté des Arts. Par *vita contemplativa* Albert et Thomas entendent, outre l'idéal aristotélicien, la vie de contemplation pratiquée par les religieux.

> philosophiam (aliam dico scientiam quae procedit per uiam rationis, ad excludendum theologiam, illa enim scientia ultimate querenda est et finaliter). Et dico 'propter hominum opinionem', quia multi sunt homines qui non reputant uiros philosophicos et scientiam philosophicam[51].

Ce qui est ici dit de la théologie semble avoir très peu en commun avec ce qu'on lit dans le prologue aux questions sur l'*Éthique*. L'auteur de ce dernier texte affirme qu'il ne faut pas interdire l'étude de la philosophie, parce que les étudiants qui ont reçu une formation philosophique progressent davantage que les autres à la Faculté de Théologie[52] ; il s'agit, certes, d'une affirmation de bon sens, mais aussi, si l'on veut, d'une requête de consensus, ou presque de légitimation : la philosophie, dit le maître, n'est pas nuisible à la théologie, au contraire, elle lui est utile.

L'auteur du prologue aux *Météores*, on l'a dit, n'affirme jamais l'utilité de la philosophie envers la théologie. Lisons attentivement ce qu'il dit dans ce deuxième passage : « si on ne devait pas s'en tenir aux conceptions courantes, l'intellect pourrait parvenir à sa propre perfection uniquement grâce à la philosophie, qui, parmi les sciences rationnelles, est la plus haute (et je n'entends pas parler de la théologie qui, elle, n'est pas une science rationnelle) ; mais s'il dépendait des opinions courantes, les choses iraient différemment, parce qu'ils sont nombreux ceux qui ne reconnaissent pas aux philosophes et à la philosophie leur vraie importance ». Or, cette dernière phrase n'est pas une allusion à la condamnation : les hommes que l'auteur accuse de mépriser la philosophie et les philosophes ne sont ni l'évêque ni les censeurs, mais ceux qui, assoiffés de gain, privilégient les disciplines lucratives ; notre auteur poursuit en effet :

> quia huiusmodi scientia [*scil.* philosophia] modicam affert utilitatem suo professori, et quia per oppositum scientia legalis aut scientia medicinalis magnam affert utilitatem suo professori, propter hoc huiusmodi scientias reputant, non autem reputant scientiam philosophicam nec uiros philosophicos[53].

Ce qui nous ramène à la polémique couramment soutenue par certains maîtres ès arts contre leur collègues médecins et juristes, dont les métiers sont plus rentables que la philosophie : Raoul Lebreton, dans son prologue aux questions sur les *Météores*, s'adonnera à des réflexions très semblables[54].

51. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468n ; j'ai modifié la ponctuation.
52. Prologue, lignes 14–20.
53. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468n.
54. Radvlphvs Brito, *Qu. sup. lib. Meteor.*, *prohemium* : « Verumptament quamuis scientia speculatiua sit perfectio hominis in hac uita, cum uiuens secundum hanc philosophicam uitam

Le dernier passage utilisé par Gauthier à l'appui de son hypothèse est le suivant :

> Et licet ita sit quod philosophia sit hominis magna perfectio, uerumtamen uiri philosophici hiis diebus sunt oppressi… Vnde hoc quod uiri philosophici sunt sic oppressi multos retrahit a uia philosophica…[55]

Dans le prologue aux questions sur l'*Éthique* on lit en effet :

> omnes dantes se studio et contemplationi philosophice sunt defamati et suspecti. Et ex hac defamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non inceperunt, uel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores, retrahent se a philosophia et studio et speculatione siue contemplatione philosophica…[56]

Il s'agit cependant d'une affirmation banale, et sa 'valeur associante' dans les deux textes semble très faible : le malaise des maîtres ès arts dans les années autour de 1277 est un fait trop amplement attesté et commun, pour qu'on puisse affirmer que ces deux affirmations proviennent certainement de la même main.

L'hypothèse du Père Gauthier peut-elle donc être considérée comme suffisamment solide ? Sur la base des données examinées, on inclinerait vers une réponse négative. On ne pourrait surmonter les difficultés posées par la comparaison entre les deux textes, et les attribuer ainsi au même auteur, que si nous étions en présence d'une série importante d'éléments qui associeraient les deux textes ; mais ces éléments, comme on l'a vu, n'existent pas, ou bien sont très faibles.

uiuat uita iucunda, sicut dicit Seneca, multi tamen hanc uitam spernunt propter clamorem uulgarium, qui solum dicunt illas scientias esse bonas que sunt propter lucrum, et ideo scientias lucratiuas querunt per quas possint extrahere et extorquere pecunias quocumque modo hoc fiat, dummodo possint ad diuitias peruenire : ad quid enim scientie tue ualent nisi tibi ualeant ? – dicunt ipsi – et nisi per ipsas possis lucrari ? Quasi dicant : nihil ualent. Sed ista ratio non ualet, immo magis est ad oppositum quam ad propositum : uolunt enim quod ille scientie que sunt propter aliud plus ualeant quam ille que sunt propter se, quod tamen est falsum » (Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 104ra) ; la même position est soutenue dans le prologue aux questions anonymes sur le *De causis* contenues dans le même manuscrit de Florence, qui pourraient elles aussi, à notre avis, être l'œuvre de Raoul : « Verumptamen licet ita sit, non tamen plures insudant circa ipsam [*scil.* philosophiam], sed circa utilitates, unde finem principalem non sibi instituunt, sed finem minus principalem, et ideo non est mirum si decipiantur ; unde cum finem sibi instituant in diuitiis, circa tales scientias finem suum ponunt, cum tamen omnes alie scientie ad diuinam debent ordinari » (Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 242va).

55. Texte cité dans *Magnanimité*…, p. 468–469n.

56. Prologue, lignes 8–12.

En tant que telle, la reconstruction proposée par Gauthier apparaît quelque peu incohérente : ce maître à qui Gauthier aurait voulu attribuer les deux recueils de questions, sur l'*Éthique* et sur les *Météores*, aurait dans un premier temps soutenu des positions extrêmement prudentes et modérées, puis aurait dans un second temps revendiqué l'indépendance de la philosophie et des maîtres ès arts vis-à-vis de la théologie et de l'autorité épiscopale. Entre ces deux phases, il y aurait justement la condamnation de 1277, à savoir une mesure dont l'objectif était d'intimider les maîtres ès arts. Il serait étonnant que celui que Gauthier lui-même a appelé un 'esprit modéré' ait attendu un événement tel que la condamnation pour renoncer à sa modération !

Au contraire, nous croyons que les deux prologues sont l'œuvre de deux maîtres distincts, et qu'ils représentent deux réactions différentes au même événement, c'est-à-dire la condamnation de 1277 : le prologue à l'*Éthique* constituerait une réaction modérée d'un maître prêt à la subordination, alors que le prologue aux *Météores* constituerait une réaction de fermeture, à la limite du conflit, vis-à-vis de l'évêque.

* * *

Nous pouvons insister un peu plus sur les différences qui séparent les deux textes, au-delà des prologues. L'auteur des questions sur l'*Éthique* évite scrupuleusement de signaler d'éventuels points de désaccord entre Aristote et la doctrine chrétienne. Au contraire, l'auteur des questions sur les *Météores* n'hésite aucunement à signaler de telles divergences. Plus précisément, ce dernier auteur intervient sur deux sujets particulièrement délicats dans l'optique de la comparaison entre la doctrine aristotélicienne et les dogmes de la foi chrétienne : le premier est le problème de l'éternité du monde, le second est le problème de la possibilité naturelle de phénomènes tels que le déluge universel et la pluie de feu.

Voici quelques textes concernant le problème de l'éternité du monde[57]. Dans la qu. 10 (*utrum motus corporis celestis sit causa motuum inferiorum*), la réponse au premier argument affirme :

57. Les articles condamnés concernant l'éternité du monde et leurs sources philosophiques ont été amplement étudiés : voir au moins l'étude classique de R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977, en particulier p. 147–160, et L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984 ; on trouvera des indications bibliographiques plus détaillées dans Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo*. Traduzione, introduzione e note di L. Bianchi, Milano 2003, p. 15–16n.

> Ad primum soluendum est quod motus corporis celestis non est perpetuus et ideo ratio procedebat ex suppositione falsi. Sed soluamus eam secundum intentionem Philosophi. Dico tunc : si causa est necessaria et perpetua secundum illam dispositionem secundum quam est causa, oportet effectum esse perpetuum, uerum [?] et necessarium. Modo dato quod motus sit perpetuus, secundum tamen illam dispositionem uel partem secundum quam est causa motus noui, non est perpetuus, imo secundum aliquam sui partem nouam est causa alicuius motus noui hic inferius : totus enim motus secundum [*iter.*] Philosophum est perpetuus, partes tamen eius noue sunt[58].

Ou encore, dans la *solutio* de la qu. 66 (*utrum mare sit generatum*, dernière question du commentaire), l'auteur affirme :

> Ad questionem intelligendum quod si mundus esset perpetuus, tunc et mare, quod est pars principalis ipsius mundi, erit etiam perpetuum, ita quod non fuit aliquod tempore in quo non fuit mare nec erit aliquod tempore in quo non erit mare. Et quia secundum sententiam Philosophi mundus perpetuus est et non nouus, propter hoc secundum sententiam Philosophi mare secundum se totum non est nouum nec etiam incepit totaliter nec etiam desinet, sed est perpetuus sicut mundus. Et est intelligendum quod secundum sententiam Philosophi mare istud non secundum numerum quod nunc est, ipsum generatum est, et non totum simul, sed successiue per partes, ita quod si in una parte corrumpatur, in alia parte regeneratur. Mare igitur secundum speciem non est generatum ita quod aliquando inceperit species maris. Ipsum tamen maxime [*lege* mare] secundum numerum est generatum, sed attendendum quod ipsum mare est generatum non totum simul sed per partes, et ideo manet species. Et hec est sententia Philosophi de mari. Tamen secundum ueritatem ita est quod mundus non est eternus nec perpetuus, sicut apparebit in VIII Phisicorum, ideo nec mare est eternum nec perpetuum : cum enim mare sit pars principalis ipsius mundi, si mundus nouus est et incepit, tunc et mare nouum est et incepit[59].

Il est évident que l'auteur oppose la doctrine d'Aristote (la *sententia Philosophi*) et la vérité qu'elle contredirait. Cette méthode est cependant totalement absente des questions anonymes sur l'*Éthique*.

58. P, fol. 66va. L'argument affirmait : « si causa est perpetua et necessaria, effectum est perpetuus et necessarius ; sed motus celi secundum Philosophum perpetuus est et necessarius ; ergo si esset causa motuum inferiorum, ipsi motus inferiores essent perpetui et necessarii, quod falsum est, quia noui sunt » (P fol. 66rb).

59. P, fol. 82vb.

* * *

Les problèmes du déluge universel, de la pluie de feu et des catastrophes naturelles, jusqu'à aujourd'hui très peu étudiés, méritent une plus grande attention. Dans le syllabus de 1277 on condamne deux positions qui se réfèrent à ces problèmes. La première position est la suivante : « Quod possibile est quod fiat naturaliter universale diluvium ignis » (prop. 182) ; c'est-à-dire : il est interdit d'affirmer que des causes naturelles puissent engendrer un déluge universel de feu. La censure de cette position s'explique ainsi : le récit biblique exige que, tout comme le déluge universel (*Genèse* 7), la pluie de feu et de soufre qui détruit Sodome et Gomorrhe (*Genèse* 19), soient des événements exceptionnels : ils brisent le cours naturel de la nature, et sont le fruit exclusivement de la volonté divine. Les sources de la proposition 182 n'ont pas encore été identifiées[60].

La deuxième proposition est la suivante : « Quod si in aliquo humore virtute stellarum deveniretur ad talem proportionem, cuiusmodi proportio est in seminibus parentum, ex illo humore posset generari homo ; et sic homo posset sufficienter generari ex putrefactione » (prop. 188) ; c'est-à-dire : il est interdit d'affirmer que l'homme puisse être engendré par un processus de putréfaction grâce à l'influence des corps célestes sur la matière, et que par conséquent la génération de l'homme puisse se produire en absence de tout rapport sexuel entre l'homme et la femme. Roland Hissette remarque justement que l'hypothèse de la génération spontanée de l'homme par putréfaction constituerait un problème théologique gênant, car la possibilité de l'existence d'individus 'externes' à la progéniture d'Adam finirait par avoir des conséquences graves sur la doctrine du pêché originel[61].

Les propositions 182 et 188, portant sur des sujets apparemment différents, sont en réalité très étroitement liées l'une à l'autre : toutes les deux sont issues de la même tradition, à savoir la philosophie naturelle d'Avicenne. À ce propos, la qu. 61 sur les *Météores* contenue dans P, dernière question sur le livre I, offre des renseignements importants (*utrum diluuium uniuersale per ignem aut per aquam sit possibile*). Il sera utile de la lire intégralement[62].

60. Voir R. Hissette, *Enquête…*, p. 286.

61. R. Hissette, *Enquête…*, p. 146–147, où, par ailleurs, l'auteur signale que Siger de Brabant s'oppose à cette position hétérodoxe.

62. Pour les abréviations utilisées en note, cf. *infra*, p. 125.

< Qvestio 61 >

(*P, fol. 81rb–va*)

Tunc queritur, quare loquitur Philosophus ibi de diluuio sub Deucalione[63], propter hoc queritur utrum diluuium uniuersale per ignem aut per aquam sit possibile. Et uidetur quod sic.

< 1 > Omnia sunt subiecta uoluntati diuine ; sed deus[64] potest uelle quod fiat diluuium uniuersale per ignem aut per aquam. Ergo possibile est quod fiat diluuium uniuersale.

< 2 > Preterea. Nos uidemus in aliqua regione fieri diluuium propter multitudinem uaporum eleuatorum et pluuiarum ; ergo uidetur, si omnes cause que possunt humectare congregentur ad inuicem et ab aliis non impediantur, quod omnem regionem poterit humectare ; et ex hoc uidetur quod diluuium uniuersale sit possibile.

< 3 > Preterea. Quarta pars terre est discooperta aquis ; modo si esset possibile quod mare cresceret in magna habundantia, uideretur esse possibile quod tota terra esset cooperta aquis, et hoc esset diluuium uniuersale ; et modo uidetur quod hoc sit possibile, scilicet quod aqua maris crescat in magna habundantia[65], quia uidemus quod mare crescit secundum crementum lune ; si ergo omnes cause humectantes congregentur ad inuicem, uideretur quod mare debeat crescere[66] in tanta habundantia quod totam terram cooperiat.

Oppositum arguitur. Quia secundum Philosophum species hominum et animalium sunt perpetue ; si autem[67] esset diluuium uniuersale per aquam aut ignem esset corruptio omnium hominum et aliorum animalium gradientium super terram ; ergo cum hoc sit impossibile[68] secundum Philosophum, uidetur quod secundum ipsum non sit possibile esse diluuium tale super terram.

Ad questionem intelligendum : quidam philosophi, sicut Auicenna et sui sequaces, crediderunt quod diluuium posset esse uniuersale per ignem et per aquam, et hoc cum congregatione stellarum humectantium : ex tali enim congregatione stellarum causatur magna multitudo aque et diluuium uniuersale per aquam ; similiter ex congregatione stellarum[69] calidarum et siccarum et omnium eorum que possunt facere ad caliditatem causatur diluuium

63. *Meteor.* I, 352 a 31–b 1.
64. deus *scr.*] deinde P
65. habundantia] uideretur esse possibile quod tota terra esset cooperta aquis et hoc esset diluuium uniuersale *add. sed exp.* P
66. crescere *scr.*] crecere *dub.* P
67. autem *scr.*] aut P
68. impossibile *scr.*] possibile P
69. stellarum] siccarum *add. sed exp.* P

uniuersale per ignem. Et propter hoc posuit Auicenna quod homo non tantum generatur ab homine nec equus ab equo, sed dixit quod homo potest generari et ab orbe per putrefactionem. Ita quod licet omnis homo corrumpatur per diluuium uniuersale, generatur tamen iterum homo ex orbe et non ab homine.

Credo tamen quod istud non sit de intentione Philosophi. Immo intentio eius est : si terra humectatur in loco uno, desiccatur in alio, et causa huius breuiter talis est. Bene uidemus quod ea que fiunt hic inferius fiunt a corporibus supercelestibus, unde diluuium non potest fieri in aliqua regione per naturam nisi quia stelle humide et humectantes ibi congregantur. Tunc est attendendum quod stelle congregate si[70] accedant ad unam regionem, ipse necessario recedunt ab alia regione, sicut uidemus sensibiliter de sole : cum enim sol accedit ad nos, recedit ab aliis que sunt uersus meridiem, et cum recedit a nobis, accedit ad illos. Modo scimus quod in accessu solis ad nos et in recessu solis a nobis non causantur eadem : si enim in accedendo causatur caliditas, in recedendo causatur frigiditas. Sicut dico de sole, ita intelligendum est de aliis stellis. Vnde uerum est quod stelle que possunt humectare possunt congregari et accedere ad locum unum, sed tunc ab alio loco recedunt, et illum locum ad quem accedunt humectant, non autem humectant illum locum a quo recedunt. Sed si accedant ad unam regionem, illam humectant, sed tunc recedunt ab alia regione et illam non humectant. Nisi igitur aliquis ponat accessum et recessum stellarum esse idem, non potest ponere diluuium uniuersale esse possibile.

Et tamen attendendum quod licet diluuium non sit possibile secundum naturam stellarum, ipsum tamen est possibile iussu[71] dei et uoluntate diuina.

Ad rationes. Ad primam solutum est. Verum est : iussu dei et uoluntate diuina potest fieri diluiuum.

Ad aliam rationem dico quod stelle faciunt diluuium in illa regione ad quam accedunt et non[72] in illa regione a qua recedunt. Hec est causa quare loca humida aliquando desiccantur et quare loca sicca aliquando humectantur.

Ad aliam rationem dico quod non est possibile ut mare crescat in tanta habundantia quod totam terram habitabilem cooperiat simul : quia si stelle humide sint congregate et in una parte accedant ad mare, in alia parte recedunt a mari, et ideo si in una parte faciunt crescere mare, in alia parte decrescit mare. Et ideo non est possibile quod mare crescat in tanta habundantia quod totam terram cooperiat aquis.

70. si *scr.*] sic P
71. iussu *scr.*] visu P
72. accedunt … non *scr.*] accederet … ideo P

* * *

On retiendra deux aspects de ce texte dans les analyses qui suivent : en premier lieu, l'identification des sources des propositions 182 et 188 du syllabus ; en deuxième lieu, l'attitude de l'auteur envers les thèses condamnées.

D'après l'auteur, Avicenne et ses *sequaces* seraient les partisans de la théorie selon laquelle un déluge universel pourrait s'engendrer uniquement sur la base de causes naturelles, ces causes étant le rassemblement des étoiles humides dans le cas d'un déluge universel d'eau (*ex congregatione stellarum humectantium*), et le rassemblement des étoiles chaudes et sèches dans le cas d'un déluge universel de feu (*ex congregatione stellarum calidarum et siccarum*). Or, imaginant que l'effet d'une catastrophe de ce genre serait la destruction des espèces vivantes, y compris l'espèce humaine, Avicenne – poursuit notre auteur – a cru que l'homme aurait pu s'engendrer non seulement suite à un rapport sexuel entre deux individus de la même espèce et de sexe opposé, mais aussi à travers un processus de putréfaction mis en branle par l'influence céleste sur la matière et sur les éléments (*ab orbe per putrefactionem*). De telle sorte qu'on aurait pu assurer la conservation de l'espèce humaine et des espèces vivantes même dans le cas d'une catastrophe naturelle.

À cette position avicennienne, l'auteur oppose la position aristotélicienne, selon laquelle un déluge universel serait impossible, parce que la concentration de l'humidité dans une région de la terre implique sa diminution dans une autre région (*si terra humectatur in loco uno, desiccatur in alio*) ; la condition nécessaire pour le déluge universel, à savoir la quantité surabondante d'eau dans toutes les régions de la terre, ne peut pas se vérifier selon Aristote (par contre, l'auteur ne donne pas de précisions concernant le déluge de feu). À la fin du corps de la question et dans la réponse au premier argument, l'auteur admet la possibilité que des causes surnaturelles, telles un décret de Dieu ou un acte de volonté divine (*iussus dei*, *uoluntas diuina*), puissent produire le déluge universel. Notre maître anonyme respecte donc la position imposée par la condamnation : le déluge universel ne peut pas se produire par des causes naturelles.

Les questions sur les *Météores* de Raoul Lebreton (autour de 1300) offrent un témoignage important afin de compléter le cadre décrit par les questions sur les *Météores* anonymes de P, en particulier dans l'*oppositum* et la *solutio* de la qu. 45 (*utrum possibile sit esse aliquod diluuium uniuersale per naturam*)[73]. Après des arguments qui prouvent la possibilité naturelle d'un déluge universel, Raoul résout ainsi la question :

73. Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 119va–vb.

In oppositum est Philosophus hic et Commentator IX Metaphisice contra Auicennam.

Dico primo quod per natura non potest esse diluuium uniuersale. Dico tamen secundo quod potest esse diluuium particulare.

Primum declaratur ex parte agentis et ex parte finis, et primo ex parte finis. Quia si tota terra esset cooperta aquis, tunc perirent multe nobiles species in uniuerso. Hoc autem est inconueniens. Ergo etc. Maior patet. Minor declaratur : quia multe species sicut homo et gressibilia et uolatilia omnia perirent, que perficiunt ad perfectionem uniuersi ; modo quod uniuersum sit sine eo quod pertinet ad suam perfectionem, hoc est inconueniens. Ergo etc.

Nec ualet illud quod dicit Auicenna, quod homo < potest generari > post diluuium per putrefactionem et eodem modo alia animalia, secundum quod reprobat Commentator VII Metaphisice[74]. Quia secundum Philosophum animalia[75] generata per putrefactionem non generant alia animalia sibi similia in specie, ut ipse Philosophus uult in De generatione, ut patet de pediculis que generantur per putrefactionem, et ideo non generant sibi similia in specie sed diuersa, sicut lendes et sic de multis aliis consimilibus[76].

Item. Si per uirtutem corporis celestis generarentur ex putrefactione omnia ista inferiora, tunc frustra essent masculus et femina, quia sine eis fieret generatio animalium. Sed hoc est falsum et contra sensum. Ergo etc.

Item. Animalia[77] generata per putrefactionem sunt uilia animalia et imperfecta multum. Modo forma humana multum est nobilis, immo est dignior et nobilior inter omnes species que sunt hic inferius, unde et perfectissima aliarum, quia secundum Philosophum homo est dignissima creatura creaturarum[78]. Ergo forma humana ex calore celesti uel solis putrefaciente uapores, cum sit dignissima, non potest generari.

Declaratur etiam propositum nostrum ex parte efficientis diluuium. Quia causa efficiens diluuio in aliquo climate est fortis aspectus constellationis humectantis ad illud clima. < Si autem in uno climate > est fortis aspectus constellationum humectantium, oportet necessario quod in opposito climate sit aspectus oppositorum constellationum impedientium diluuium uniuersale fieri, quia si diceres quod stelle humectantes et calide desiccantes aspicerent

74. Cf. Averroem, *In Metaph.* II, comm. 15 (ed. Darms p. 77, u. 25–29) ; *In Phys.* VIII, comm. 46 (ed. Venetiis 1562 t. IV, fol. 387H).
75. animalia *scr.*] alia *ms.*
76. Cf. Arist., *De hystoriis animal.* V, 556 b 21–24 (interpr. Guillelmi) : « Entomorum autem quecumque carnifaga quidem non sunt, vivunt autem humoribus carnis viventis, puta pediculi et pulices et corees, ex coitu quidem omnia generant vocatos lendes, ex hiis autem nichil alterum fit iterum ».
77. animalia *scr.*] alia *ms.*
78. Loc. non inueni, sed cf. *Lib. de pomo*, laud. in *Aristoteles latinus. Codices…* I, p. 196.

simul in uno climate, iam tu poneres quod non posset fieri diluuium particulare.

Et ex hoc patet alterum membrum questionis, scilicet quod potest esse diluuium particulare. Quia ex quo stelle desiccantes et humectantes numquam possunt simul aspicere ad unum clima, uel si possunt quandoque tamen possunt in diuersis locis esse et aspicere diuersa climata, ideo quoniam ille stelle sunt in uno climate et humectantes illud clima faciunt diluuium et in opposito climate sunt opposite desiccantes, et tunc in illo climate fit desiccatio et diminutio fluuiorum. Et sic patet quod potest fieri diluuium particulare. Numquam tamen uniuersale propter contrariam actionem constellationum in diuersis climatibus.

* * *

Il est incontestable que Raoul met donc lui aussi en relation Avicenne avec l'hypothèse d'un déluge universel 'naturel' et avec la théorie de la génération de l'homme par putréfaction. Par rapport aux questions anonymes de P, Raoul ajoute la mention des critiques d'Averroès contre Avicenne, mais il ne parle pas de la possibilité que des causes surnaturelles produisent le déluge.

Venons en donc à Avicenne. Les doctrines qui lui sont attribuées par les questions sur les *Météores* de P et de Raoul sont exposées dans le *Capitulum de diluuiis dictis in Thimeo Platonis*, qui est un bref appendice aux *Météores* d'Avicenne traduit en latin par Alfred de Sareshel avec le *De mineralibus* comme partie finale du *Liber quintus naturalium*[79].

Dans ce bref opuscule on retrouve en effet les deux positions que l'auteur du commentaire sur les *Météores* de P attribue à Avicenne dans la qu. 61 : d'abord, est mentionnée la possibilité 'naturelle' d'un déluge universel[80] ; en

79. Sur la météorologie d'Avicenne voir J.–M. Mandosio, C. Di Martino, *La 'Météorologie' d'Avicenne (Kitāb al-Šifā' V) et sa diffusion dans le monde latin*, dans A. Speer, L. Wegener, *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 33), p. 406–424. Le *De mineralibus* et le *De diluuiis* dans la traduction d'Alfred sont un résumé des textes arabes correspondants. Le texte latin du *De diluuiis* se lit dans M. A. Alonso, *Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomon*, dans *Al–Andalus*, 14.2, 1949, p. 306–308.

80. *Capitulum de diluuiis*… (ed. Alonso p. 306) : « Et est diluvium victoria unius elementorum super quartam habitabilem aut super unam partem. Et quandoque ex aqua, dicitur proprie diluvium in ydiomatibus ; et dixerunt quidam quod causa diluvii est constellatio que facit unum elementum vincere cum causis accidentibus et proportionibus materialibus. Aquosum ergo accidit ex mutationibus marium subito per maximas causas ventosas aut per multas pluvias propter magnam alterationem aeris in aquam. Igneum autem accidit ex intensione fortium ventorum ac istis est fortius. Et terrestre accidit ex multis arenis cadentibus ex uno loco in alium aut propter qualitatem terrestrem frigidam et gelatam sicut dictum est de viva

outre, Avicenne parle explicitement de la possibilité de la génération spontanée de l'homme, au cas où un événement catastrophique, tel un déluge, aurait complètement anéanti l'espèce : dans un cas pareil – lit-on dans le *De diluuiis* – des individus de l'espèce humaine pourraient s'engendrer par putréfaction grâce à l'influence céleste et à l'action du *dator formarum* sur la matière[81].

Nous pouvons à présent tirer quelques conclusions. La référence à des doctrines de la tradition avicennienne dans le syllabus de 1277 indique que ces doctrines ont circulé à Paris dans les années qui précèdent immédiatement la condamnation. La présence de la discussion sur le déluge universel et des théories d'Avicenne sur les catastrophes naturelles dans deux importants commentaires aux *Météores* (Raoul Lebreton et l'anonyme de P) suggère que l'un des *loci classici* pour l'exposition et la discussion de ces doctrines était justement l'explication de la partie finale du livre I des *Météores* d'Aristote, où il est question des pluies et des déluges. Il n'est donc pas impossible que les articles 182 et 188 du syllabus aient été dirigés contre un ou plusieurs commentateurs des *Météores*, aujourd'hui non encore identifiés, qui avaient intégré dans leurs

terra. Aereum autem fit ex motibus uentorum fortium ». Avicenne ne parle pas de déluge *universale*, mais, avec une référence évidente au *De diluuiis*, Albert le Grand avait identifié le déluge qui submerge la région habitable avec le déluge universel, *De causis proprietatum elementorum* I, II, 9 (ed. Colon. t. V.2, p. 76, lignes 48–50) : « Universale enim diluvium fuit, quod totam submersit habitabilem, sicut factum fuit sub Noe, ut meminit Moyses ».

81. *Capitulum de diluuiis…* (ed. Alonso p. 307–308) : « Sed possibile est ut ita fiat ut abscidat habitationem. Forte igitur sunt renovationes in annis multe quarum memoria non potuit retineri. Et non est inopinabile secundum quosdam quos tu scis, ut corrumpantur et plante et multa genera eorum et postea generentur per generationem, non gignitionem, quoniam multa alia [*lege* animalia] fiunt per generationem et gignitionem. Et similiter plante. Et ex capillis fiunt serpentes, ex ficubus scorpiones et mus de terra et rane de pluvia. Et omnia huiusmodi gignuntur. Et quando hec gignitio abscinditur, in multis annis possibile est ut veniat secundum quosdam constellatio et aliqua preparatio elementorum que faciat ea generari. Immo dicimus quod quelibet species que sit per complexionem elementorum in quantitatibus scitis dum elementa fuerunt, et sua divisio secundum illas quantitates et congregatio earum fuerit possibilis, congregatio earum erit possibilis. Et si prima complexio non sufficit, hec generantur ex secunda et tertia. Quoniam, quemadmodum generatur animal ex complexione humorum post complexionem elementorum, non est inoppinabile quod fiat complexio secunda sine semine et sine spermate. […] Si igitur est possibile ut elementa congregentur secundum aliquam proportionem et faciant aliquam complexionem et componantur secundo in aliam proportionem et non obuiabit contrario corrumpenti, tunc dator formarum dabit formas ex principiis eternis […] Non enim est necesse ut ex quolibet homine fiat homo necessario. Sed hoc est ut in pluribus et maxime quia cohitus qui est principium generationis, est voluntarius et casus seminis in terram est naturalis non necessarius ; in maiori autem parte voluntarium. Et res que non est necessaria possibile est ut eveniat suum contrarium. Et si constellationes secundum astronomos non venirent que facerent individua illarum specierum, esse [*lege* esset] possibile quod ille species abscinderentur sine reuersione » (le deux corrections au texte d'Alonso sont proposées sur la base des ms. Chicago, Newberry Library f. 23, fol. 181rb–182ra ; Kraków, Biblioteka Jagiellońska 1718, fol. 225vb–226ra ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 725, fol. 36r–37r).

commentaires ou dans leurs *lectiones* la doctrine d'Avicenne sur les déluges, les catastrophes naturelles et la putréfaction[82].

* * *

Revenons à la comparaison entre les questions anonymes sur les *Météores* et les questions anonymes sur l'*Éthique* conservées dans P. Les textes qu'on vient d'analyser éclaircissent l'attitude de l'auteur des questions sur les *Météores* par rapport à différents thèmes impliqués dans la condamnation, notamment l'éternité du monde, la possibilité 'naturelle' d'un déluge universel, la génération de l'espèce humaine par putréfaction. Même s'il se tient à l'écart des positions hétérodoxes (il déclare en effet que le monde n'est pas éternel, que la nature ne peut pas produire un déluge universel, et que des individus de l'espèce humaine ne peuvent pas s'engendrer par putréfaction), néanmoins ce maître n'hésite pas à discuter dans le détail ces positions et à se montrer bien informé sur leurs sources.

Au contraire, l'auteur des questions sur l'*Éthique* fait preuve de l'attitude contraire : à chaque fois qu'il repère dans le texte d'Aristote une position dangereuse du point de vue de l'orthodoxie, il essaie d'harmoniser Aristote avec la morale chrétienne. À ce propos, la position de l'auteur dans la question *utrum uirginitas sit uirtus* (qu. 39) est particulièrement révélatrice. Tout le matériel utilisé a des origines thomistes : la distinction entre principe matériel et principe formel de la vertu, la comparaison entre virginité et chasteté[83], et, enfin, la distinction entre virginité et insensibilité, ce qui lui permet d'acquitter Aristote de l'accusation d'avoir soutenu que la virginité serait un état vicieux[84].

Un dernier élément nous semble séparer profondément les deux textes : l'usage des sources. Comme on l'a montré au début de ce chapitre, les sources

82. Ces conclusions nous semblent compatibles avec celles de R. Hissette, *Albert le Grand et l'expression « diluvium ignis »*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22, 1980, p. 78–81, qui considère peu vraisemblable que la proposition 182 du syllabus soit dirigée contre le *De causis proprietatum elementorum* d'Albert le Grand, et conclut au contraire que'elle visait des exposés de maîtres de la Faculté des Arts. C'est sans doute à ces exposés que font écho les commentaires des *Météores* que nous avons ici étudiés.

83. Ces éléments sont empruntés à Thomas de Aq., *II^a II^{ae}*, 152, 3.

84. Notre auteur reproduit ici fidèlement Thomas de Aq., *Sent. lib. Eth.* II, 2. On remarquera cependant le remaniement effectué par le maître ès arts : d'après Thomas, la virginité n'est pas un vice car « ab his delectationibus [*scil.* venereis] abstinet secundum rationem rectam ; quemadmodum non est vitiosum quod aliqui milites abstinent ab omnibus delectationibus venereis ut liberius vacent rebus bellicis » (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 81, u. 129–131) ; or, dans la qu. 39 de P, l'activité militaire est remplacée par l'activité contemplative : « in uirginitate autem non fugit homo omnem delectationem sine ratione, immo cum recta ratione, ut homo melius et liberius possit uacare studio et contemplationi » (lignes 74–76).

anciennes et médiévales utilisées dans les questions sur l'*Éthique* sont très peu nombreuses, et surtout, il s'agit très souvent de sources de seconde main, citées à travers la *Summa* de Thomas. Au contraire, les questions sur les *Météores* sont assez riches de ce point de vue ; outre de nombreux ouvrages d'Aristote avec les commentaires respectifs d'Averroès, l'auteur y cite Sénèque, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, Platon (le *Phédon*), Apulée, Ptolémée, Avicenne, Maïmonide, Alpetragius, Albumasar, Albert le Grand et le *De regimine principum* pseudo–aristotélicien[85].

* * *

Nous pouvons ainsi résumer les résultats acquis. En premier lieu, l'auteur du commentaire aux *Météores* conservé dans le ms. 14698, sans doute postérieur, bien que de très peu, à la condamnation de 1277, semble avoir soutenu, avant 1277, la doctrine condamnée par la proposition 40 du syllabus : nous ne savons pas dans quel ouvrage il aurait soutenu cette doctrine, et il serait pour le moins arbitraire d'affirmer qu'il l'a fait dans un commentaire de l'*Éthique*. En deuxième lieu, il est très vraisemblable que les questions sur l'*Éthique* conservées dans P remontent elles aussi aux années immédiatement postérieures à 1277 (comme, par ailleurs, Gauthier l'avait justement supposé dans son étude sur les commentaires 'averroïstes'). En dernier lieu, tout porte à croire que les deux ouvrages sont l'œuvre de deux maîtres différents : l'auteur des questions sur les *Météores* ne manque pas de courage dans la revendication de l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie, il ne renonce pas à discuter des thèses jugées comme hétérodoxes, et il démontre au surplus une bonne connaissance des sources philosophiques grecques, arabes et latines ; au contraire, l'auteur des questions sur l'*Éthique* semble manifester le souhait que la philosophie soit utile à la théologie, il évite soigneusement de discuter des thèses aristotéliciennes qui pourraient contredire la doctrine chrétienne, et il ne démontre de ses sources qu'une connaissance très superficielle et souvent indirecte.

85. L'auteur des questions sur les *Météores* cite l'*Éthique* une seule fois, au début de la qu. 40 : « motus qui est *ab extrinseco principio non conferente uim passo* uiolentus est et non naturalis » (P, fol. 76rb, cf. III, 1110 b 15–17) ; il s'agit d'une citation extrêmement répandue, qui n'est donc pas significative. À l'invers, les questions sur l'*Éthique* ne citent jamais les *Météores*.

2.3 Jacques de Douai et l'Éthique à Nicomaque

On vient de démontrer que l'hypothèse selon laquelle les questions sur l'*Éthique* de P précéderaient 1277 est en réalité très fragile. Nous allons tout de suite analyser une deuxième hypothèse, aussi fragile que la précédente, qui circule dans les études concernant la condamnation de 1277 et la réception de l'*Éthique* au XIII^e^ siècle, hypothèse selon laquelle le maître parisien Jacques de Douai (*Iacobus de Duaco*) serait l'auteur de notre texte. Cette deuxième hypothèse est particulièrement légère, étant donné qu'on n'a jamais essayé de la vérifier à travers une comparaison stylistique et doctrinale entre les questions sur l'*Éthique* conservées dans P et les autres commentaires attribués à Jacques avec certitude. Nous allons donc procéder à cette comparaison en prenant en compte les commentaires de Jacques au *De anima*, au *De sompno et uigilia*, au *De longitudine et breuitate uite* et au livre IV des *Météores*[86].

Les Questions sur le De anima

Nous possédons deux versions des questions sur le *De anima* de Jacques de Douai : la première dans le même ms. P (fol. 35ra–62ra) ; la deuxième version, incomplète, est conservée dans le ms. Vatican, Ottob. lat. 2165 (fol. 35ra–42vb)[87]. Ces deux versions semblent le résultat de deux différentes *reportationes* du même cours de leçons sur le *De anima* tenues par Jacques[88].

Les questions sur le *De anima* ne contiennent aucun élément stylistique ou doctrinal qui permette d'établir une relation sûre entre Jacques et l'auteur des questions sur l'*Éthique* de P.

Les deux textes étant très probablement presque contemporains et originaires du même milieu, il n'est pas étonnant qu'ils présentent un certain

86. Nos connaissances sur la biographie de Jacques de Douai sont très modestes ; comme l'écrit le Père Gauthier, dans Thomas de Aq., *Expositio libri Posteriorum, Préface* (ed. Leon. t. I*.2), p. 59*b : « La seule chose sûre que nous sachions de Jacques de Douai, c'est qu'il était maître ès arts le 7 mai 1275, date à laquelle il fut nommé procureur de la Nation picarde par le cardinal-légat Simon de Brion ». Sur la production de Jacques, voir O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200–1500). IV. Répertoire des noms commençant par H et J (jusqu'à Johannes C.)*, Turnhout 2001, p. 100–102. Je ne prendrai pas en considération les commentaires de Jacques aux *Analytiques premiers* et aux *Analytiques seconds* : ce deux textes ne présentent aucun élément utile pour une comparaison avec nos questions sur l'*Éthique*.

87. Je n'ai pas pu vérifier le fragment conservé dans le ms. Oxford, Bodleian Library, Digby 55 (fol. 37vb) ; d'après O. Weijers, *Le travail…*, p. 101, il s'agirait d'une rédaction différente.

88. Le commentaire au *De anima* est le seul texte de Jacques à avoir fait l'objet d'une étude critique : voir J. De Raedemaker, *Een commentaar…*, où la version du texte conservée dans P est éditée. Le rapport entre la version de P et la version du ms. Ottob. lat. 2165 est analysé aux p. 34*–47*.

nombre d'affinités formelles : mais quelle importance devra-t-on attribuer à ces affinités si tant les questions sur l'*Éthique* que celles sur le *De anima* sont des *reportationes*[89] ? Dans un cas pareil, c'est en effet à l'étudiant, ou aux étudiants, qui ont réalisé la *reportatio* qu'il faudra attribuer la responsabilité de ces affinités, et pas au maître, ou aux maîtres, qui ont tenu les cours. De la même manière, il faut regarder avec prudence la coïncidence grâce à laquelle les deux textes se sont trouvés réunis dans le même manuscrit : si une telle coïncidence peut éventuellement suggérer une unité d'origine, elle ne témoigne pas forcement en faveur d'une paternité commune des deux textes[90].

Du point de vue doctrinal, la comparaison entre les deux textes ne milite aucunement en faveur de l'identification de Jacques avec l'auteur de nos questions sur l'*Éthique*. Au contraire, dans un cas au moins les deux textes semblent assumer des positions divergentes.

À la fin du livre III du *De anima*, Jacques envisage deux questions à caractère moral : la qu. 17 (*utrum cum rectitudine ipsius intellectus possit stare peruersitas appetitus*) et la qu. 18 (*utrum appetitus intellectualis naturaliter debeat mouere appetitum sensualem*). Les deux questions étant relatives à des thèmes traités dans le livre VII de l'*Éthique*, aucune ne trouve un parallèle dans P. Néanmoins, dans la qu. 18 sur le livre III du *De anima*, Jacques assume une position difficilement compatible avec les questions sur l'*Éthique*. Lorsqu'il explique le rapport entre la volonté et l'appétit sensitif, et discute la thèse selon laquelle la primauté de ce dernier sur la volonté serait contre nature (*extra naturam*), Jacques affirme :

> Dico quod illa que habent fantasiam solum et non intellectum, si sequantur appetitum sensualem, non est extra naturam, quia eis non est uirtus superior. Si hic [?] homo ignorans sequatur appetitum sensualem, non est extra naturam, quia non habet operationes intellectus quamuis habeat substantiam intellectus. Vnde cum in paucis hominibus sit intellectus, quia operationes intellectus in paucis inueniuntur, in omnibus tamen est sensus, et ideo non est extra naturam si tales sequuntur appetitum

89. D'après J. De Raedemaker, *Een commentaar…*, p. 33*, les questions sur le *De anima* conservées dans P sont « très vraisemblablement » une *reportatio* ; aux arguments apportés à l'appui de cette thèse (p. 27*–33*), on pourra ajouter le suivant : dans la qu. 4 sur le livre II, Jacques affirme (P, fol. 43vb) : « Ad questionem dicendum sicut dicebatur *in sententia* : aliquid est in potentia uiuens dupliciter… » ; or, la référence à une partie non conservée de la *lectio* (la *sententia*) semblerait un signe très probable de *reportatio*. En ce qui concerne la version du texte contenue dans le ms. Ottob. lat. 2165, il doit également s'agir d'une *reportatio*, au vu de l'*incipit* du texte dans ce même ms. : *Incipiunt questiones super primum de anima reportate post magistrum Iacobum de Duaco* (fol. 35ra).

90. Les citations de l'*Éthique à Nicomaque* sont plutôt rares dans les questions de Jacques sur le *De anima*, une dizaine en tout ; aucune de ces citations ne permet d'établir une relation significative entre les deux textes.

> sensualem, quia tales homines sunt bruta, nec differunt a brutis nisi parum et in eo solum quod habent intellectum in potentia, et illud habere est ualde modicum, nec merentur isti homines dici homines sicut nec scamnum in potentia meretur < dici > scamnum, sed tales homines sunt bruti deteriores, cum non sequantur illud ad quod nati sunt[91].

Il n'est donc pas contre nature que les êtres animés irrationnels suivent l'appétit sensitif, parce que dans ces êtres il n'y a pas un principe supérieur, c'est-à-dire l'intellect, dont la tâche consisterait à guider et 'informer' l'appétit sensitif lui-même ; de même, dans le cas d'un homme ignorant (*homo ignorans*, mais néanmoins un être rationnel), le fait que ses actions soient guidées exclusivement par l'appétit sensitif n'est pas contre nature, parce qu'étant donné que l'intellect ne réalise pas son essence dans un pareil individu, il n'est pas contre nature que celui-ci n'agisse pas conformément à l'intellect : d'après Jacques, il n'y aurait donc pas une différence considérable entre les êtres animés dépourvus de raison et les hommes dont la faculté intellectuelle n'est pas réalisée.

Or, il se trouve que cette position semble difficilement compatible avec les positions exposées dans la qu. 60 sur l'*Éthique* (*utrum ignorantia causet inuoluntarium*). Ici l'auteur décrit deux genres d'ignorance (*ignorantia*) : volontaire (*uolita*), c'est-à-dire dont le sujet qui en est affecté est responsable, et involontaire (*non uolita*), dont le sujet qui en est affecté n'est pas responsable. La première (*ignorantia uolita*) est l'ignorance d'un fait ou d'une circonstance que le sujet qui agit est censé connaître, et cette ignorance peut être particulière ou bien universelle : particulière, si les facultés cognitives du sujet de l'action se trouvent dans un état d'impuissance ou d'obscurcissement temporaire ; universelle, si le sujet ignore une loi ou une règle. La seconde (*ignorantia non uolita*) se vérifie quand le sujet de l'action ignore un fait ou une circonstance qu'il n'est pas censé connaître[92]. Par conséquent, l'ignorance dont parle Jacques de Douai dans la qu. 18 sur le livre III du *De anima* n'a rien à voir avec l'ignorance décrite dans la qu. 60 sur l'*Éthique* : en effet, dans ce dernier texte l'ignorance n'est jamais identifiée avec un état de non-réalisation de la faculté intellectuelle. Ce que Jacques appelle *ignorantia* est décrit par notre auteur, d'une manière nettement plus appropriée, comme une sorte de déficience innée, comparable à un état d'infirmité :

> si aliqui nascantur sine usu rationis, idem iudicium est de eis et de bestiis, unde sicut bruta non dicuntur bona uel mala moraliter, ita nec tales[93].

91. P, fol. 62ra.
92. P, qu. 60, lignes 19–46.
93. P, qu. 70, lignes 71–73.

L'extrême concision des questions sur le *De anima* ne permet malheureusement pas toujours une évaluation et une compréhension satisfaisantes des théories qui y sont exposées. Nous pouvons néanmoins expliquer ces faits de deux manières différentes. Soit Jacques se serait exprimé improprement en appelant 'ignorance' l'état que les questions sur l'*Éthique* décrivent comme une sorte de maladie : dans ce cas, il serait curieux d'attribuer à Jacques les questions sur l'*Éthique*, vue la précision avec laquelle ce dernier texte s'exprime, dans la qu. 60, au sujet de l'ignorance. Soit, dans les questions sur le *De anima*, Jacques aurait délibérément élargi à l'*ignorans* la condition qui dans les questions sur l'*Éthique* est réservée à des individus naturellement déficients : dans ce cas les deux textes seraient en contradiction l'un avec l'autre, si bien qu'il serait difficile de les attribuer au même auteur.

Le Commentaire au De sompno et uigilia

Jacques de Douai est l'auteur d'une *sententia cum questionibus* sur le *Liber de sompno et uigilia* d'Aristote. On connaît actuellement quatre manuscrits qui transmettent ce texte[94].

Dans ce bref commentaire, Jacques cite plusieurs fois la paraphrase d'Albert[95] et le commentaire (*libellus*) d'Averroès ; il cite à plusieurs reprises les 'médecins', Avicenne[96], et deux fois Galien[97]. On y trouve en outre une citation explicite du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise au *De sensu*[98] et une citation explicite du commentaire de Themistius au *De anima*[99]. Dans un seul cas Jacques assume la position des 'théologiens', dans la question *utrum cognitio futurorum sit nobis a deo immissa* : « Dicendum etiam, sicut dicunt theologi, quod sunt alique substantie immateriales… »[100].

Dans le commentaire au *De sompno*, Jacques cite deux passages de l'*Éthique à Nicomaque*. Le premier concerne la doctrine aristotélicienne de la contemplation :

> Sicut enim dicitur in X Ethicorum, felicitas consistit in operatione secundum habitum et uirtutem et non in ipso habitu : actus enim nobilior est habitu. Et ideo cum sentire et sapere sint actus perfectissimi eorum

94. Cf. O. Weijers, *Le travail…*, p. 102–103. J'ai utilisé le ms. Bruges, Stadsbibl. 513 (fol. 151ra–167rb).
95. Par exemple, Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 155va, ligne 16 ; fol. 156ra, ligne 17 ; fol. 157vb, ligne 1.
96. Par exemple, Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 155va, ligne 1 *ab imo* ; fol. 164rb, ligne 1 ; fol. 164va, ligne 15.
97. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 158vb, ligne 20 *ab imo* ; fol. 165rb, ligne 13.
98. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 159va, ligne 6 *ab imo*.
99. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 165ra, ligne 8.
100. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 167ra, ligne 11ss.

> in quibus sunt, ista erunt optima. Finis autem est optimus, et ideo manifestum est quod sentire et sapere sunt finis eorum in quibus ista inueniuntur. Quare cum post requiem melius contingat sapere et sentire unicuique animalium, necesse est sompnum inesse propter ipsum sentire et intelligere[101].

Cette doctrine se trouve certes dans les questions sur l'*Éthique* conservée dans P ; mais il s'agit bien d'une doctrine 'ordinaire', commune à tous les commentateurs d'Aristote contemporains de Jacques, et qui ne saurait donc aucunement impliquer l'identité de l'auteur des deux textes.

Le deuxième passage de l'*Éthique* cité par Jacques est emprunté au livre VII :

> Et Philosophus in VII Ethicorum dicit quod fama quam multi philosophi [*lege* populi] famant non omnino perditur[102].

Ce passage n'est pas cité dans nos questions anonymes sur l'*Éthique*.

Le commentaire de Jacques au *De sompno et uigilia* ne présente donc aucun élément qui permette de mettre en relation son auteur avec les questions sur l'*Éthique* de P.

Le Commentaire au De longitudine et breuitate uite

Le Commentaire de Jacques de Douai au *De longitudine et breuitate uite* présente la même forme littéraire que le commmentaire au *De sompno et uigilia* : il s'agit d'une *sententia cum questionibus*. On connaît actuellement six manuscrits qui transmettent ce texte[103]. Le ms. de Bruges a l'*explicit* suivant :

> Expliciunt questiones et sententia super librum de longitudine et breuitate uite quas reportauit I. de Proili a magistro Iacobo de Duaco[104].

Le commentaire au *De longitudine et breuitate uite* présente, par rapport au *De sompno*, davantage de sources médicales grecques et arabes : Galien est cité

101. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 154vb, ligne 5 *ab imo*–fol. 155ra, ligne 4.

102. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 164va, ligne 22 *ab imo* (le même passage est cité une deuxième fois plus bas, fol. 166va, ligne 28). Cf. *Eth. Nic.* VII, 1153 b 27–28 (traduction de Grosseteste) : « Fama autem non omnino perditur, quam populi multi famant ».

103. Cf. O. Weijers, *Le travail…*, p. 102. J'ai utilisé le ms. Bruges, Stadsbibl. 513 (fol. 143ra–149vb).

104. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 149vb. D'après L. J. Bataillon, A. Dondaine, *Le commentaire de saint Thomas sur les Météores*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 36, 1966, p. 130n, I. de Proili pourrait être l'auteur de la *reportatio* de la *lectura* de Jacques sur le livre IV des *Météores* contenue dans le ms. Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina 7. 7. 23, fol. 57rb–87ra (sur le commentaire de Jacques aux *Météores*, cf. *infra*, p. 85–88).

explicitement trois fois[105], ainsi que le *Canon* d'Avicenne[106] ; le *Pantegni*, traduit par Constantin l'Africain, est cité explicitement deux fois[107]. Le commentaire (*libellus*) d'Averroès est utilisé de manière assez constante tout au long du texte.

On ne trouve aucune citation de l'*Éthique* dans ce texte. La seule mention d'une doctrine morale n'est malheureusement pas significative. Voici ce que Jacques écrit :

> Si enim debet aliquis fieri sciens et prudens, oportet admoueri passiones secundum sensus, et cum sic admote sunt passiones, et tunc illi non existenti in passiones presentantur aliqua per se nota sicut principia, tunc illis assentit et ex illis deuenit in cognitionem conclusionum. Et ideo dicit Philosophus VII Phisicorum quod sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens[108].

L'adage tiré de *Phys.* VII est connu par l'auteur des questions sur l'*Éthique* de P, qui le cite dans la qu. 21 (lignes 39–41) ; mais ici encore on a affaire à une coïncidence très peu probante, vue la grande diffusion de cet adage dans les années auxquelles remontent nos textes.

Le commentaire au *De longitudine et breuitate uite* ne contient donc pas d'éléments formels ou doctrinaux qui permettent d'établir un lien sûr entre Jacques de Douai et les questions sur l'*Éthique* de P.

Le Commentaire au livre IV des Météores

Jacques de Douai est l'auteur d'une *sententia cum questionibus* sur le livre IV des *Météores*[109]. Le texte est transmis par trois manuscrits[110].

105. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 144ra, lignes 32–33 (ici avec Hippocrate) ; fol. 145rb, ligne 15 *ab imo* ; fol. 146ra, ligne 12 *ab imo*.

106. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 144va, ligne 10 *ab imo* ; fol. 145ra, ligne 5 *ab imo* ; fol. 145va, ligne 17. La *Métaphysique* d'Avicenne est aussi citée : Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 143rb, lignes 28–30 : « et cum in omni scientia sit aliquid quesitum et aliquid suppositum, sicut dicit Auicenna in principio sue Metaphisice, ideo et in ista scientia sunt aliqua supposita et aliqua quesita » ; dans d'autres cas, Avicenne est cité sans référence à un ouvrage, par exemple Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 144ra, ligne 33 ; fol. 145rb, ligne 21.

107. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 144va, ligne 8 *ab imo* ; fol. 145ra, ligne 1 *ab imo*.

108. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 147vb, lignes 18–22.

109. Il est important de remarquer que ce texte n'a apparemment rien à voir avec les questions sur les livre I–II des *Météores* conservées dans P, et que nous avons étudiées plus haut.

110. Cf. O. Weijers, *Le travail…*, p. 101–102. J'ai utilisé le ms. Bruges, Stadsbibl. 513 (fol. 76ra–84vb). Ce texte est attribué à Jacques uniquement dans le ms. Stuttgart, Landesbibl. H.B.X. Philos. 15 ; dans le ms. de Bruges le texte est anonyme, alors que dans le ms. Séville, Biblioteca Capitular y Colombina 7.7.23, il est attribué à Pierre d'Auvergne ; cette attribution est réfutée par L. J. Bataillon, A. Dondaine, *Le commentaire…*, p. 127–133. Après avoir relevé d'im-

Ce commentaire est particulièrement riche en sources philosophiques, médicales et scientifiques d'origines grecques, latines et arabes. Alexandre d'Aphrodise, Averroès et Avicenne sont cités constamment tout au long du texte. Le commentaire d'Alfred de Sareshel est cité huit fois[111]. L'auteur cite quatre fois Galien[112] et trois fois Hippocrate[113] ; une fois le commentaire de Themistius au *De anima*[114] ; une fois le *De coloribus* pseudo–aristotélicien[115]. Le commentaire d'Albert le Grand aux *Météores* est cité deux fois en tout[116]. Sans doute à Albert le Grand remonte une citation isolée d'un *De mineralibus*[117].

portantes différences entre la rédaction de la version de Bruges et celle de Séville, Bataillon et Dondaine concluent : « Le texte de Séville est bien parallèle de celui de Bruges ; l'un et l'autre sont les témoins d'une même œuvre mais sous des formes différentes. Il s'agit de deux recensions (reportata) indépendantes d'une même *lectura*, plutôt que des témoins de deux commentaires distincts du même ouvrage par Jacques de Douai » (*ibid.*, p. 130). Concernant l'attribution à Jacques, voir J. J. Duin, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain 1954, p. 210–213 ; selon Duin (p. 211), le même texte serait conservé sous une forme anonyme et incomplète dans le ms. Erlangen, Universitätsbibl. 210 (fol. 45v–53v), que je n'ai pas pu vérifier.

111. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 76ra, ligne 29 *ab imo* ; fol. 76rb, ligne 24 *ab imo* ; fol. 77ra, ligne 17 ; fol. 77vb, ligne 29 *ab imo* ; fol. 78ra, ligne 14 ; fol. 78rb, ligne 20 ; fol. 79ra, ligne 22 ; fol. 81vb, ligne 30 *ab imo*.

112. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 76ra, lignes 9–5 *ab imo* ; fol. 81rb, ligne 10 *ab imo* ; fol. 81va, ligne 5 ; fol. 83rb, ligne 12.

113. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 78ra, ligne 17 ; fol. 76rb, ligne 35–36 ; fol. 83rb, ligne 10.

114. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 78rb, ligne 13.

115. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 83rb, lignes 11–12 *ab imo*.

116. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 78vb, ligne 1 ; fol. 83ra, ligne 32 *ab imo*.

117. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 83va, lignes 18–27 : « Lapis autem qui dicitur sigillum siue carbunculus non uertitur in cineres et non potest exuri ab igne propter duritiem ipsius et quia pori eius fortiter clausi sunt. Carbunculus grece uocatur antrax [attrax *ms.* ?] et quidam uocant eum rubinum, et iste lapis, ut dicitur in libro De mineralibus, minime potest exuri ab igne, et fugit uenenum aereum. Et multe sunt species istius lapidis, quia quidam eorum est perfectus et quidam minus perfectus, ille autem qui est perfectior inter eos [?] lucet in tenebris ut carbo, alius qui est minus perfectus positus [?] in uase polito aqua superfusa splendorem facit, et qui nihil horum facit est imperfectus » ; et cf. Albertvs, *De mineralibus* II, ii, 3 (ed. Borgnet t. V, p. 32b) : « Carbunculus qui Graece *anthrax*, et a nonnullis *rubinus* vocatur, lapis perlucidissimus et rubicundissimus et solidus est, habens se ad alios lapides sicut habet aureum ad caetera metalla. Hic plus omnium aliorum lapidum virtutes habere dicitur […] Specialis tamen effectus ejus est venenum aereum et vaporosum fugare : et quando vere bonus est, lucet in tenebris sicut carbo, et talem vidi ego. Quando autem minus bonus est, et tamen verus, emicat in tenebris superfusa aqua clara et limpida in vase nigro mundo polito. Qui autem nullo modo lucet in tenebris, hic non habet nobilitatem perfectam ». La citation ne se trouve pas dans le *De mineralibus* avicennien (ou *De congelatis*, ou également *De compositione lapidum*) traduit par Alfred de Sareshel, qui circule comme appendice au livre IV des *Météores* (j'ai vérifié ce texte dans le ms. Rome, Archivio di Santa Maria sopra Minerva, non numéroté ; cf. *Aristoteles latinus. Codices*… II, p. 1066, n. 1553). Dans le prologue au livre IV des *Météores* Jacques se dit au courant de l'existence de ce traité, mais il déclare

La présence de l'*Éthique à Nicomaque* dans ce texte se réduit à une seule citation qui constitue l'*incipit* du prologue :

> Sicut uult Philosophus X Moralium, finis ultimus hominis et eius felicitas et uita beatissima in speculatione diuinorum et a materia separatorum precipue consistit[118].

Des expressions analogues se trouvent certes dans nos questions sur l'*Éthique* ; cependant il s'agit une nouvelle fois d'une position commune, généralement admise par les maîtres ès arts. Sa présence dans le commentaire de Jacques aux *Météores* n'est donc pas significative.

Voici un autre exemple de coïncidence non significative. Les deux textes citent un passage du commentaire de la *Métaphysique* d'Averroès sous une forme similaire. Le commentaire aux *Météores* écrit :

> Notandum quod dicit Auerrois super IX Metaphisice quod qui aufert habentibus [*lege* ab entibus] proprias operationes aufert ab eis propriam entitatem[119].

Et les questions sur l'*Éthique* de P écrivent :

> Ad questionem intelligo quod uirtus est habitus operatiuus, et hoc apparet sic : quedam enim uirtus est ad esse, sicut uirtus materie ; quedam autem uirtus est ad agere siue ad operari, sicut uirtus forme, *unde sicut dicit Commentator IX Metaphisice, qui ab entibus aufert operationes et actiones proprias, aufert ab eis proprias quidditates*. Cum igitur uirtus moralis sit uirtus anime, que est forma hominis, manifestum est quod ipsa erit ad agere, et ideo dico quod uirtus est habitus operatiuus[120].

Tandis que dans la traduction latine d'Averroès on lit :

> Et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias[121].

que celui-ci ne lui est pas accessible : « Et ideo multum est utilis in omnibus scientiis naturalibus [*scil.* liber Meteor.], et maxime ad scientiam de mineralibus *que nondum peruenit ad nos* » (Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 76ra, ligne 1 *ab imo*–76rb, ligne 1).

118. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 76ra, lignes 1–3.

119. Bruges, Stadsbibl. 513, fol. 84va, lignes 42–43.

120. Qu. 43, lignes 6–12.

121. *In Metaph.* IX, comm. 7 (ed. Bürke p. 38, lignes 41–42).

Ici comme dans les cas précédents, cette coïncidence ne peut avoir qu'une valeur très faible dans deux textes qui sont originaires du même milieu et, assez vraisemblablement, presque contemporains : la ressemblance entre la citation des *Météores* et celle de l'*Éthique* ne saurait impliquer une identité d'auteur, mais beaucoup plus probablement la dépendance vis-à-vis d'une source ou d'une tradition communes. Quelques années plus tard, Gilles d'Orléans, dans les questions sur le *De generatione et corruptione*, citera le même passage d'Averroès sous une forme semblable aux occurrences qu'on a relevées chez Jacques de Douai et dans les questions sur l'*Éthique* : « qui aufert operationem, aufert formam »[122] ; voir aussi Raoul, dans le prologue à ses questions sur les *Météores* : « qui enim negat in entibus suas operationes negat eis suas formas, ut dicit Commentator IX Metaphisice »[123].

On reconnaîtra que, tout comme les textes de Jacques examinés jusqu'ici, le commentaire au livre IV des *Météores* ne présente aucun élément qui permette de mettre en relation son auteur avec l'auteur des questions sur l'*Éthique* conservées dans P.

Bien au contraire, on peut observer que les œuvres de Jacques qu'on a brièvement étudiées laissent ressortir l'image d'un maître aux multiples intérêts philosophiques et scientifiques, qui se montre bien informé sur les sources disponibles ; sa pensée n'est peut-être pas toujours originale ou novatrice, mais elle est toujours exprimée de manière claire et bien articulée. Par conséquent, il nous semble difficile de l'identifier à l'auteur de nos questions sur l'*Éthique*, qui semble avoir à peine feuilleté le commentaire d'Eustrate et qui confond Averroès avec la *Summa theologiae*.

* * *

La compétence manifestement modeste de l'auteur des questions sur l'*Éthique* de P en matière de sources philosophiques permet, croyons-nous, d'exclure que celui-ci soit identique à l'auteur des questions sur la *Physique* contenues dans P aux fol. 83ra–129ra *bis*. Il suffit de lire le prologue qui ouvre ce dernier texte pour constater l'utilisation de nombreuses sources morales absentes des questions sur l'*Éthique*. Qu'on considère les passages suivants :

122. Aegidivs Avrelianensis, *Qu. sup. De gen. et corr.* II, qu. 2, arg. 3 (ed. Kuksewicz p. 189, lignes 6–7).

123. Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 104ra.

Sicut dicit Eustratius super I Moralium Aristotelis[124], nihil utique melius est humane anime quam impassibilitate et speculatione tenere perfectionem[125] (fol. 83ra) ;

et Seneca : optimum in homine est ratio, hac enim precedit animalia et sequitur deos[126] (*ibid.*) ;

unde Eustratius II Ethicorum[127] diffiniens passionem dicit quod est motus appetitiue anime sub fantasia boni uel mali (*ibid.*) ;

et quod sic moueri concorditer rationi requiratur ad bonum anime apparet ex intentione Auicenne in IX sue Metaphisice[128], qui dicit quod melius anime non completur sine ratione partis practice cuius rectitudo consistit in moribus et habitu mediocritatis. Mores secundum ipsum sunt habitus quibus agitur aliquid sine premeditatione, habitus mediocritatis sunt quibus anima separatur a bestiali [?], hoc est a passionibus. Et hoc est quod uoluit Seneca[129], quod sordida res est homo quamdiu super humana se non erigit : quid enim magnifici facimus quamdiu cum passionibus luctamur ? Quasi dicat : nihil. Sic igitur perficitur appetitus. Sed in hoc diuersificati sunt Stoyci et Perypatetici : Stoyci namque ponunt quod hec perfectio consistit < in > impassibilitate penitus, unde sicut lente febricitans non est bene sanus, sic nec aliquas passiones habens bene uiuit[130]. Et huic concordare uidetur Eustratius super I Ethicorum[131], qui dicit quod querentem id quod perfectum est oportet festinare ad omnimodam mortificationem[132] passionum irrationalium ut sola ratio dominetur [a rationali] ab irrationali non impedita. Sed Perypatetici hanc perfectionem posuerunt in moderatione passionum. Vnde secundum Aristotelem, principem et institutorem Perypatheticorum [dicit quod], uirtus moralis non est impassibilitas simpliciter, sed sic, puta cum moderatione. Opus autem rationalis per essentiam est in speculatione ueritatis, ut patet VI Ethicorum[133], ubi dicit quod opus intellectus est speculari uerum. Patet igitur prima propositio assumpta, cui consentiens Auicenna in X sue Metaphisice[134] dicit quod optimus inter homines est cuius anima est intelligentia in effectu et

124. *In Eth. Nic.* I, 6 (ed. Mercken t. I, p. 67, u. 46–47).
125. impassibilitate … speculatione … perfectionem *scr. cum Eustratio*] in practice … speculatiue … perfectione P
126. *Ep.* 76, 9.
127. *In Eth. Nic.* II, 5 (ed. Mercken t. I, p. 212, u. 5–7).
128. IX, 7 (ed. Van Riet t. II, p. 516, u. 99ss.).
129. Loc. non inueni.
130. Cf. Senecam, *ep.* 85, 4
131. *In Eth. Nic.* I, *prologus* (ed. Mercken t. I, p. 6, u. 40–43).
132. omnimodam mortificationem *scr.*] omnimodum rectificationem P
133. *Eth. Nic.* VI, 1139 a 26–29.
134. X, 1 (ed. Van Riet t. II, p. 523, u. 21–22).

> qui[135] acquisiuit sibi bonos mores. Ista autem perfectio de quo nunc sermo acquiritur homini per philosophicas disciplinas, que sunt habitus rectificantes intellectum affirmando uel negando. Vnde per partem eius speculatiuam rectificatur intellectus seu rationale per essentiam, per partem eius practicam rectificatur rationale per participationem[136]. Nunc ex parte philosophie speculatiue contingit impassibilitas qualis requiritur ad bonos mores : sic enim speculans cognoscit naturas rerum et per consequens scit que sunt fugienda et que persequenda. Similiter contingit hoc per scientias practicas : per cognitionem namque practicam sciet homo, ut dicit Eustratius[137], quantum detrusus est in uilibus et quantum distat a nobilibus, et si intellectum habeat, consurgit in appetitum † < * * * >[138] et contemptum malum †. Sic igitur summa perfectio homini in hac uita possibilis acquiritur sibi per disciplinas philosophicas. Philosophice autem < scientie > sunt due partes […] scilicet practica et speculatiua, secundum Auicennam in principio sue Metaphisice[139]… (fol. 83ra–rb).

Il est donc clair que, en matière de philosophie morale, la culture de l'auteur de ce prologue est remarquablement plus vaste et solide que celle de l'auteur des questions sur l'*Éthique*, comme l'attestent les citations de la *Métaphysique* d'Avicenne, des *Lettres* de Sénèque et du commentaire d'Eustrate, ainsi que la connaissance de la position de celui-ci et des stoïciens sur l'*impassibilitas*. Il est difficile d'imaginer que, si notre auteur avait connu ces sources, il ne les ait pas utilisées dans ses questions sur l'*Éthique*. Il faut donc renoncer à identifier les deux personnages[140].

135. qui *scr.*] que P
136. participationem *scr.*] essentiam P
137. Loc. non inueni.
138. *spatium uacans fere septem litterarum habet* P
139. I, 1 (ed. Van Riet t. I, p. 1, u. 7–9.).
140. Pour la bibliographie sur ces questions sur la *Physique*, voir *supra*, ch. 1, note 5 ; P. Glorieux, *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971, p. 193, les insère entre les œuvres de Jacques de Douai, mais cette attribution est considérée comme incertaine par O. Weijers, *Le travail…*, p. 103.

2.4 Les Recueils de Questions sur l'Éthique autour de 1280

Il existe, on le sait, une 'famille' de commentaires par questions sur l'*Éthique à Nicomaque* du dernier quart du XIII^e^ siècle et du début du XIV^e^. Les textes qui appartiennent à ce groupe présentent une série importante d'éléments doctrinaux et littéraires communs[141]. Parmi ces textes, les plus anciens (comme par exemple les questions de P) remontent à la fin des années 1270 ou au début des années 1280, tandis que les plus tardifs (par exemple, les questions de Gilles d'Orléans) remontent aux toutes premières années du XIV^e^ siècle[142].

Nous voudrions, dans les pages qui suivent, offrir quelques résultats obtenus à partir de l'enquête conduite sur les textes qui, à cause notamment de leur proximité chronologique, entretiennent manifestement des liens avec les questions anonymes de P. Ces textes sont : les questions sur les livres I et II de l'*Éthique* attribuées à Pierre d'Auvergne, l'anonyme d'Erlangen, ainsi que le second appendice au recueil anonyme de Paris, BnF, lat. 16110.

Les Questions de Pierre d'Auvergne

Nous avons conservé un recueil de questions sur les livres I et II de l'*Éthique à Nicomaque* attribué au maître parisien Pierre d'Auvergne[143]. Le texte est transmis par deux manuscrits incomplets : le premier (Leipzig, Universitätsbibl. lat. 1386) transmet le prologue et les questions sur les livres I–II (47 questions en tout) ; le deuxième manuscrit (Paris, BnF, lat. 16110) transmet le prologue avec un choix de huit des questions contenues dans le manuscrit de Leipzig ; dans le ms. 16110 les questions de Pierre forment un supplément au recueil des ques-

141. Cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 146ss., avec la bibliographie que nous avons indiquée.

142. La méthode la plus sûre pour dater ces textes reste la comparaison avec les *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. Quoiqu'on ne soit pas encore parvenu à déterminer une chronologie précise, ces commentaires par questions peuvent néanmoins se diviser en deux groupes : ceux qui ignorent la doctrine intellectualiste de Godefroid, et ceux qui, au contraire, témoignent de sa connaissance. Or, la première intervention significative de Godefroid en matière de libre arbitre et de psychologie de l'acte humain remonte à 1289 (*Quodlibet* VI) ; ce qui permet de conclure que les textes du premier groupe sont antérieurs à 1289 et que ceux du deuxième groupe sont postérieurs à cette même année. Au premier groupe appartiennent, avec les questions de P, les trois textes que nous nous apprêtons à étudier ; au second appartiennent Raoul Lebreton (cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 154–155), Gilles d'Orléans, ainsi que l'anonyme d'Erfurt (cf. *ibid.*, p. 146–147). En général, la chronologie relative au second groupe peut être établie avec une plus grande précision. En revanche, nous ne sommes pas encore en mesure de nous prononcer sur la première partie de l'anonyme de Paris, BnF, lat. 16110.

143. Voir R. A. Gauthier, *Les Questiones supra librum Ethicorum de Pierre d'Auvergne*, dans *Revue du Moyen Âge latin*, 20, 1964, p. 233–260 ; l'édition intégrale du texte est publiée par A. J. Celano, *Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, dans *Medieval Studies*, 48, 1986, p. 1–110.

tiones anonymes contenues aux fol. 236ra–276ra du même manuscrit, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir ; une neuvième question de Pierre se trouve intégrée dans le recueil des questions anonymes, dans la marge inférieure du fol. 237ra–rb[144].

La datation proposée par l'éditeur du texte, Anthony J. Celano, se fonde sur une argumentation manifestement fallacieuse[145]. Il prétend en effet que l'utilisation de la part de Pierre de la terminologie *felicitas in via/felicitas in patria* ou bien *felicitas in ista vita/felicitas in vita futura* prouverait que les questions de Pierre sont postérieures à la condamnation de 1277 ; il est toutefois assuré que la distinction entre le bonheur d'ici-bas et le bonheur de l'au-delà est en usage, à l'époque de Pierre, depuis déjà plusieurs siècles, et, pour ce qui est de la manière précise dont l'utilise Pierre, depuis plusieurs decennies au moins ; ce n'est donc pas un tel argument qui nous amènera à situer les questions de Pierre après la condamnation de 1277. De plus, Celano affirme que les questions précèdent 1283 sur la base du fait que Jean de Tytynsale (*Iohannes a Ditensale*), dont le commentaire sur l'*Éthique* est daté précisément de 1283, utilise la distinction entre *finis cuius/finis quo* (ou *finis intrinsecus/finis extrinsecus*) qui avait été utilisée par Pierre : l'auteur en conclut que les questions de Pierre figureraient parmi les sources de Jean. Cette argumentation est elle aussi irrecevable : la distinction entre *finis cuius* et *finis quo* est couramment utilisée par les commentateurs de l'*Éthique* de la fin du XIII^{e} siècle et du début du XIV^{e} sur la base de la doctrine téléologique exposée par Thomas d'Aquin dans les premières questions de la *I^{a} II^{ae}* ; l'utilisation de ces concepts de la part de Jean de Tytynsale, ou de qui que ce soit, ne présuppose guère que l'utilisation de la *Summa*, ce qui, à cette époque, est un fait banal[146].

Il faut cependant reconnaître l'heureuse coïncidence grâce à laquelle cette série d'inconséquences finit, tout en empruntant des pistes manifestement fausses, à ne pas parvenir trop loin du vrai, parce qu'il y a effectivement de bonnes raisons de croire que le commentaire de Pierre remonte au début des années 1280.

Pierre était déjà membre de la Faculté des Arts de Paris en 1275, date à laquelle Simon de Brion le nomme recteur de l'Université[147] ; sa carrière de

144. Je résume les données mises à disposition par Gauthier, *Les Questiones…*, p. 236–241 ; concernant l'attribution à Pierre, Gauthier conclue (*ibid.*, p. 246) : « l'attribution à Pierre d'Auvergne […] sans pouvoir être considerée comme absolument certaine, mérite pourtant, jusqu'à preuve du contraire, d'être retenue ».

145. A. J. Celano, *Peter of Auvergne's Questions…*, p. 5–6.

146. Le seul commentateur qui n'utilise pas la distinction thomasienne entre *finis intrinsecus* et *finis extrinsecus* est le maître anonyme de P, avec l'exception de l'allusion rapide de la qu. 10, lignes 60–62.

147. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 521–530, n. 460.

maître ès arts se poursuit jusqu'à son passage à l'enseignement de la théologie, en 1296. Sa production en qualité de maître ès arts est donc comprise entre 1275 – ou, plus vraisemblablement, quelques années plus tôt – et 1296.

En deuxième lieu, il faut relever l'affinité très étroite qui relie les questions de Pierre aux questions sur l'*Éthique* contenues dans P[148] : la ressemblance extrême entre les deux textes induit à croire qu'ils sont à peu près contemporains. Par conséquent, on serait induit à situer les questions sur l'*Éthique* de Pierre d'Auvergne au début des années 1280.

Le Père Gauthier incline à placer cette œuvre au début de la carrière de Pierre en raison de l'incompétence que celui-ci démontrerait dans son analyse psychologique de la béatitude. Nous voudrions tout d'abord rappeler sur quelles bases Gauthier parvient à cette conclusion, pour ensuite essayer d'établir si celle-ci est recevable.

La qu. 31 de Pierre traite le problème : *utrum felicitas consistat in operatione uoluntatis uel intellectus*, si le bonheur consiste en un acte de la volonté ou bien de l'intellect. Il est vrai que cette qu. 31 ne fait que reproduire la doctrine exposée par Thomas (*I^a II^ae*, 3, 4) ; néanmoins Pierre trahirait, d'après le Père Gauthier, une profonde incompréhension de sa source lorsqu'il affirme : « Primo enim intellectus dicit hoc esse Summum bonum et tunc homo per voluntatem vnitur illi et tunc sequitur delectacio que est vltima operacio voluntatis »[149]. Gauthier commente : « Sans s'en apercevoir, il ruine ainsi toute la position thomiste qu'il prétend défendre : la vision de l'intellect n'est plus pour lui qu'une condition prérequise à l'union à Dieu, comme la joie dernier acte de la volonté n'en est qu'une conséquence ; entre les deux, il reste justement l'essentiel, l'union à Dieu, et cette union à Dieu est un acte de la volonté : pour tomber dans la position de Duns Scot, il suffit de préciser que cet acte de volonté est l'amour… La méprise de notre auteur a sans doute, il est vrai, son excuse dans la date à laquelle il écrit. C'est seulement en 1291 que, dans la question 8 de son *Quodlibet I*, Jacques de Viterbe, en identifiant expressément joie et amour et en faisant consister la béatitude dans la joie, provoquera les disputes qui éclairciront définitivement une problématique qui jusque-là était restée assez vague : il est remarquable que justement dans la question de la *Somme de théologie* dont semble s'inspirer notre auteur, saint Thomas, s'il mentionne comme actes de la volonté le désir et la joie, ne souffle mot de l'amour. La façon même dont elles s'expriment ici nous inclinera donc à situer nos *Questions sur l'Éthique* assez longtemps avant 1291, à une date où leur erreur ne saurait pas nous étonner de la part d'un esprit jeune et encore peu

148. Cf. R. A. Gauthier, *Les Questiones…*, p. 242.
149. Texte cité par R. A. Gauthier, *Les Questiones…*, p. 244. La qu. 31 est éditée *ibid.*, p. 252–254.

formé »[150].

Nous inclinons à rejeter ces déductions : le passage sur lequel le Père Gauthier se fonde afin d'évaluer l'ensemble de la question est une formulation certainement maladroite, qui peut donc induire en erreur ; néanmoins nous ne croyons pas que ce passage, isolé de tout ce qui le précède, soit particulièrement propre à permettre de juger de la doctrine exposée dans la qu. 31 dans son ensemble ainsi que de son rapport avec la question parallèle de Thomas. Nous estimons, bien au contraire, que la fidélité de Pierre envers sa source thomasienne, et sa compréhension de celle-ci, a été plus profonde que Gauthier n'a voulu l'admettre.

Le Père Gauthier a bien vu que *I^a II^ae*, 3, 4 (*Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis*) constitue la source principale de la qu. 31 sur l'*Éthique* de Pierre. Venons-en donc à Thomas lui-même. La béatitude étant un acte de l'âme intellective qui présuppose l'union de celle-ci avec Dieu, il est nécessaire qu'elle soit l'acte d'une des deux facultés de l'âme intellective : l'intellect ou bien la volonté. Il ne peut pas s'agir d'un acte de la volonté, car cette faculté ne peut accomplir que deux genres d'actes vis-à-vis de la fin : soit désirer une fin en tant qu'objet absent, soit jouir d'une fin en tant qu'objet présent ou acquis ; or, l'union de l'âme intellective avec Dieu ne peut pas consister dans le désir de Dieu, parce que dans le désir l'union n'est pas réalisée ; elle ne peut pas non plus consister dans la jouissance (*fruitio*) de Dieu, parce que la jouissance présuppose l'union, et non pas le contraire ; il est donc clair qu'aucun des deux actes de la volonté, le désir qui précède l'union et la jouissance qui lui fait suite, ne peut réaliser la béatitude ; par conséquent, l'union sera l'œuvre de l'intellect, alors que la volonté n'accomplira que des actes complémentaires à la béatitude[151].

La réalisation de la *beatitudo* requiert donc trois actes distincts : le désir de la fin, acte de la volonté, l'union avec Dieu, acte de l'intellect, et enfin la jouissance, acte de la volonté. Parmi ces trois actes, seule l'acte de l'intellect est celui qui réalise, ou accomplit, la fin du point de vue formel. Cependant, quoique Thomas n'ait pas été ici complètement explicite, et la qu. 31 de Pierre le sera encore moins, à ces trois actes un quatrième vient s'ajouter, qui les précède tous : d'après Thomas, tout acte de la volonté est en effet précédé par un acte de l'intellect : si la volonté à la fois se meut librement elle-même et meut librement les autres facultés vers une fin, il est néanmoins toujours nécessaire que la forme de cette fin lui soit transmise, parce que la volonté n'est pas une faculté cognitive ; or, cette 'spécification' de la volonté est justement l'œuvre de l'intellect. Cette action de l'intellect sur la volonté n'est pas contraignante,

150. R. A. Gauthier, *Les Questiones...*, p. 244–245.
151. Thomas de Aq., *I^a II^ae*, 3, 4, resp. (ed. Leon. t. VI, p. 29a–b).

parce que seule la fin ultime, qui est bonne sous tout rapport, a le pouvoir de spécifier complètement la volonté ; au contraire, les fins différentes de la fin ultime, qui ne sont bons que de manière partielle, spécifient partiellement la volonté, et celle-ci garde tout son pouvoir, ou sa liberté, d'y adhérer ou bien de ne pas y adhérer. Il reste néanmoins vrai que, quelle que soit la forme reçue par la volonté, cette forme lui est transmise par l'intellect. Telle est, en substance, la célèbre théorie thomasienne sur l'exercice et la spécification de la volonté[152]. Il est incontestable que Thomas se réfère à la distinction entre exercice et spécification du moment où il affirme : « finem primo apprehendit intellectus quam voluntas : tamen motus ad finem incipit in voluntate », l'intellect connaît la fin avant la volonté, le mouvement vers cette fin commence cependant dans la volonté[153]. Pour conclure, nous pouvons distinguer quatre moments, ou quatre actes, dans l'accomplissement de la *beatitudo*, ou bien de la fin ; dans leur ordre chronologique *et* logique, ces quatre actes sont : 1) un premier acte de l'intellect, acte dans lequel la forme de la fin est connue et transmise à la volonté, 2) un acte de la volonté qui consiste dans le désir de réaliser l'union avec cette forme, désir qui met en branle le mouvement des autres facultés, 3) un acte de l'intellect dans lequel se réalise l'union avec cette forme, et, enfin, 4) un dernier acte de la volonté qui consiste dans le plaisir et la jouissance de la fin.

Revenons enfin à la qu. 31 sur l'*Éthique* de Pierre d'Auvergne, et cherchons à comprendre si Pierre a effectivement défiguré, comme Gauthier le prétend, la doctrine thomasienne. La *solutio* de la qu. 31 présente tout d'abord trois arguments classiques qui affirment que la *felicitas* consiste en un acte de l'intellect et non dans un acte de la volonté[154]. Pierre ajoute alors :

> Vnde intelligendum est quod voluntas fertur in bonum desideratum, voluntas quietatur in bono habito et delectatur in illo[155].

Il s'agit des deux actes de la volonté vis-à-vis de la fin distingués par Thomas : un acte antécédent, c'est-à-dire le désir, et un acte postérieur, la jouissance. Pierre continue ensuite :

> Felicitas autem non consistit in ista prima operacione, quia motus ad felicitatem non est felicitas. Iterum, nec in secunda predicta operacione, quia felicitas consistit in vnione hominis cum bono perfectissimo et ad hanc vnionem consequitur delectacio ; cum igitur delectacio non sit talis

152. Cf. Thomas de Aq., *Qu. disp. de malo*, 6 ; I^a II^{ae}, 11.

153. Thomas de Aq., I^a II^{ae}, 3, 4, ad 3 (ed. Leon. t. VI, p. 29b).

154. R. A. Gauthier, *Les Questiones…*, p. 255, lignes 19–36, en particulier lignes 34–36 : « Cum igitur intellectus sit nobilior ipsa voluntate, manifestum est quod felicitas consistet in operacione intellectus, non autem voluntatis ».

155. R. A. Gauthier, *Les Questiones…*, p. 256, lignes 37–39.

> vnio que quidem est felicitas, quare felicitas non consistit in operacione voluntatis[156].

La démonstration reprend de très près les argument de Thomas, et, surtout, la position adoptée par Pierre est indiscutable : la béatitude n'est pas un acte de la volonté. C'est ici que Pierre introduit les remarques qui, probablement à cause de la forme maladroite dans laquelle elles nous ont été transmises, ont dérouté le Père Gauthier. Lisons donc attentivement ce texte :

> Set est intelligendum quod in felicitate sunt duo. Est ibi vnio et est considerare id quod pertinet ad eius essenciam, scilicet vnionem. Iterum est considerare delectacionem, que est quasi accidens proprium consequens ipsam. Primum istroum pertinet ad intellectum, secundum autem ad voluntatem. *Primo enim intellectus dicit hoc esse Summum bonum et tunc homo per voluntatem vnitur illi et tunc sequitur delectacio que est vltima operacio voluntatis*[157].

Ce passage n'est effectivement pas très clair[158] ; Pierre semble néanmoins vouloir affirmer que la béatitude est réalisée par deux genres d'actes : un acte essentiel, c'est-à-dire l'*unio*, et une série d'autres actes qui ne sont pas (ou ne réalisent pas) l'essence de la béatitude, mais qui néanmoins facilitent, aident ou préparent à sa réalisation (*id quod pertinet ad eius essenciam*). Parmi ces derniers, le plaisir (*delectatio*) a le rôle d'un *accidens proprium*[159]. Le premier parmi ces actes, à savoir l'union, est l'œuvre de l'intellect (*primum istorum pertinet ad intellectum*, scil. *unio*), le second genre d'actes, en revanche, est l'oeuvre de la volonté (*secundum autem ad voluntatem*, scil. *id quod pertinet ad essentiam unionis*), et *ces derniers actes* – parce que c'est uniquement à ceux-ci que Pierre restreint désormais son discours – sont dans l'ordre : d'abord, la spécification de la volonté de la part de l'intellect (*Primo enim intellectus dicit hoc esse Summum bonum*), sans laquelle la volonté ne pourrait pas se mettre en branle ou bien mettre en branle les autres facultés ; ensuite, le désir, acte de la volonté qui fait suite à la spécification (*tunc homo per voluntatem vnitur illi*, scil. *Summo bono*), et à travers lequel l'homme meut ses propres faculté en vue de la réalisation de l'union ; enfin, la *delectatio*, acte de la volonté qui a lieu seulement une fois que l'union est accomplie. Par conséquent, Thomas et Pierre s'accordent à admettre quatre actes en tout : 1) la spécification de la

156. R. A. Gauthier, *Les Questiones…*, p. 256, lignes 39–45.

157. R. A. Gauthier, *Les Questiones…*, p. 256, lignes 46–54 ; nous soulignons le passage 'incriminé' par Gauthier.

158. Le texte demande au moins une correction : lire *scilicet unionis* à la place de *scilicet unionem*.

159. Cf. Thomas de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 3, 4, resp. (ed. Leon. t. VI, p. 29a) : « aliud quod est quasi *per se accidens* eius, scilicet delectatio ei adiuncta », nous soulignons.

volonté de la part de l'intellect, 2) le désir de la fin, 3) l'accomplissement de la fin, 4) la *delectatio* faisant suite à l'accomplissement. Ce qui a induit en erreur le Père Gauthier, est l'indéniable manque de clarté de la formulation de Pierre. Gauthier lit la phrase « Primo enim intellectus dicit hoc esse Summum bonum et tunc homo per voluntatem vnitur illi et tunc sequitur delectacio que est vltima operacio voluntatis » comme si celle-ci rendait compte du processus d'accomplissement de la fin dans son ensemble, et comme si l'ordre dans lequel ces actes sont mentionnés impliquait une succession chronologique, alors que Pierre est en train de dénombrer les actes antérieurs et postérieurs à l'accomplissement de la fin, qui sont ceux qui intéressent la volonté : il est en train, plus précisement, de les isoler du seul et unique acte qui réalise l'union, qui est un acte de l'intellect. En ce qui concerne cette union, Pierre l'a déjà dit très clairement : celle-ci est l'œuvre de l'intellect (« primum istroum pertinet ad intellectum »), et il est impossible d'être plus explicite à ce sujet qu'il ne l'a été !

Faudra-t-il donc affirmer, avec le Père Gauthier, que Pierre « ruine ainsi toute la position thomiste qu'il prétend défendre » ? Non, car il est en raison d'une fidélité excessive envers Thomas que Pierre est amené à mentionner, aux côtés du désir et de la fruition, la spécification de la volonté dont Thomas n'avait parlé qu'en passant dans la question dont Pierre reproduit la doctrine. On dirait donc qu'une évaluation trop sévère a conduit le Père Gauthier à sous-estimer Pierre d'Auvergne et à méconnaître la signification historique et doctrinale de son commentaire.

D'après Gauthier, la méprise de Pierre permettrait d'affirmer que, quand il commente l'*Éthique*, il est bien loin de 1291, date à laquelle, grâce au débat provoqué par les positions de Jacques de Viterbe, la doctrine sur les rapports, au sein de la béatitude, entre volonté et intellect et entre charité et jouissance, aurait été fixée en termes plus clairs. Au contraire, nous croyons que l'extrême fidélité de Pierre envers Thomas à ce sujet fournit d'excellentes raisons pour situer ses questions à une époque où la doctrine intellectualiste 'radicale' de Godefroid de Fontaines n'avait pas encore séduit les maîtres de la Faculté des Arts, provoquant l'adhésion massive à laquelle on assistera à partir des années 1290. Les questions de Pierre sont donc très vraisemblablement antérieures aux premières interventions de Godefroid au sujet du libre arbitre.

* * *

Si nous avons fait porter un peu longuement notre attention sur les questions de Pierre, c'est parce qu'elles présentent une relation évidente, et par endroits très étroite, avec les questions anonymes de P : que les deux textes soient l'un avec l'autre dans un rapport de dépendance directe, ou bien qu'ils dépendent

tous les deux d'une source commune, dans les deux cas les nombreuses affinités entre eux s'expliquent au mieux en supposant que les deux textes sont originaires du même milieu (l'Université de Paris) et qu'ils sont presque contemporains.

Qu'on considère, par exemple, la liste et l'ordre des questions *extra litteram* traitées par Pierre et par l'anonyme de P :

P :	Pierre d'Auvergne :
Qu. 1. *Vtrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane.*	Qu. 1. *Utrum ista sciencia sit necessaria ad regimen vite humane.*
Qu. 2. *Vtrum tota scientia moralis sit una scientia.*	Qu. 2. *Utrum tota moralis sciencia sit una.*
Qu. 3. *Vtrum ista scientia ethica sit una.*	Qu. 3. *Utrum sit sciencia una* [scil. *ethica*].
Qu. 4. *Vtrum de moribus uel operationibus humanis potest esse scientia.*	Qu. 4. *Utrum de moribus sive operacionibus humanis sit sciencia.*
Qu. 5. *Vtrum hec scientia Ethicorum sit practica uel speculatiua.*	Qu. 5. *Utrum ista sciencia sit practica vel speculativa.*

Pierre d'Auvergne et P contiennent les mêmes questions *extra litteram*, et, qui est plus, exactement dans le même ordre. À en juger par les textes que nous avons conservés, cette coïncidence est unique ; voici en effet la structure des questions *extra litteram* dans les autres recueils de questions sur l'*Éthique* :

Anonyme d'Erlangen (Universitätsbibl. 213, fol. 47vb–48va)[160] :
— Qu. 1. *Vtrum de bono humano, quod est operatio ordinata in finem, necessaria sit ars uel non, sed sufficiat ratio et intellectus uniuscuiusque.*
— Qu. 2. *Vtrum de moribus humanis sit scientia que dicitur monastica.*
— Qu. 3. *Vtrum de bono humano sit scientia una.*
— Qu. 4. *Vtrum hec scientia sit de bono humano.*
— Qu. 5. *Vtrum hec scientia sit speculatiua uel practica.*

Anonyme de Paris (BnF, lat. 16110, fol. 236rb–vb)[161] :
— Qu. 1. *Vtrum de actionibus humanis possit esse scientia.*
— Qu. 2. *Vtrum de omnibus actionibus humanis possit esse scientia una.*
— Qu. 3. *Vtrum felicitas, que dicitur esse diuinum bonum, sit subiectum in scientia moralis.*

160. Sur ce texte, voir *infra*, p. 102ss.
161. Pour la liste des questions qui forment le second appendice de ce texte anonyme, voir *infra*, p. 106ss.

Anonyme d'Erfurt (Amplon. F. 13, fol. 84va–85rb) :
— Qu. 1. *Vtrum de operationibus humanis ordinatis in finem possit esse scientiam.*
— Qu. 2. *Vtrum opera humana ordinata in finem uel utrum bonum humanum sit subiectum in ista scientia.*
— Qu. 3. *Vtrum ista scientia sit speculatiua uel practica.*

Gilles d'Orléans (Paris, BnF, lat. 16089, fol. 195rb–196ra) :
— Qu. 1. *Vtrum de operationibus humanis et bonis hominis possit esse scientia.*
— Qu. 2. *Vtrum ista scientia sit de bono humano sicut de subiecto uel de operatione humana in fine ordinata, et hoc est idem querere.*
— Qu. 3. *Vtrum ista scientia sit practica uel speculatiua.*

Raoul Lebreton[162] :
— Qu. 1. *Vtrum de istis operationibus precedentibus uirtutes et etiam sequentibus sit scientia.*
— Qu. 2. *Vtrum scientia moralis sit practica uel speculatiua.*
— Qu. 3. *Quid sit ibi subiectum : utrum operatio humana uel uirtus uel felicitas uel bonum agibile.*

Les anonymes d'Erlangen et de Paris (BnF, lat. 16110) présentent chacun leur propre liste de questions *extra litteram* ; au contraire, l'anonyme d'Erfurt, Gilles d'Orléans et Raoul – qui écrivent tous entre la fin du XIII^e^ siècle et le début du XIV^e^ – traitent tous les trois mêmes questions[163]. Pierre et notre anonyme constituent donc un groupe isolé des autres.

Les ressemblances entre Pierre et notre *reportatio* ne se bornent pas à cette coïncidence structurelle, mais concernent aussi les contenus. La qu. 1 offre un très bon exemple :

P, qu. 1 :

Antequam descendamus ad litteram querenda sunt quedam communia. Primo utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane. Et uidetur quod non.
Quia bruta animalia reguntur memoria et ymaginatione ; ita uidetur quod

Pierre d'Auvergne, qu. 1 (ed. Celano, p. 34–35) :
Circa istum librum querantur aliqua in generali. Et primo, utrum ista scientia sit necessaria ad regimen vite humane ? Et uidetur quod non,

quia multa animalia bruta reguntur memoria et ymaginacione, ut dici-

162. I. Costa, *Le questiones…*, p. 177–185.
163. L'anonyme d'Erfurt et les questions de Gilles, textes extrêmement proches l'un de l'autre, s'accordent contre Raoul sur l'ordre des trois questions.

homines possint regi experimento et ratione absque arte et scientia.

Oppositum dicit Philosophus in I Metaphisice, quia uita hominis regitur ratione et arte ; ad regimen igitur uite humane necessaria est scientia moralis.

Ad questionem intelligendum quod ad perfectum regimen uite humane necessaria est scientia siue ars moralis. Cuius ratio est quia licet homo habeat rationem et intellectum, non tamen potest perfecte regi intellectu et ratione sine arte et scientia, quia intellectus carens scientia et arte in multis decipitur ; propter quod ad perfectum regimen uite humane necessaria est scientia moralis.

Vnde uidens Aristoteles quod multi homines grauiter errauerunt in uia morum, succurit illi errori tradendo scientiam moralem. Sicut enim ad faciendum aliquod artificiale, ut domus uel aliquid huiusmodi, non sufficit ratio et intellectus sed oportet esse artem aut scientiam quam aliquis < acquirit > inueniendo aut addiscendo, ita etiam ad perfectum regimen uite humane non sufficit ratio et intellectus sed oportet habere scientiam moralem aut per doctrinam aut per inuentionem.

Vnde animalia bruta memoriam habent et ymaginationem, et non solum reguntur memoria, sed quadam assuefactione adiuncta. Sicut igitur illa

tur primo *Metaphysice* ; hominum autem genus excedit bruta animalia secundum experimentum et racionem ; ergo sicut bruta reguntur ymaginacione, ita homines experimento absque arte et scientia.

Oppositum vult Philosophus primo *Metaphysice*. Dicit enim quod vita hominis regitur racione et arte. Ad regimen igitur vite necessaria est sciencia moralis.

Dicendum quod ad perfectum regimen vite humane necessaria est sciencia moralis siue ars. Cuius racio est quia intellectus carens scientia et arte ex multis aliis decipitur. Propter quod ad perfectum regimen vite necessaria est sciencia moralis.

Unde videns Aristotiles quod multi homines erraverunt in via morum, illis succurit tradendo scienciam moralem. Sicut enim ad faciendum aliquid artificiale non sufficit intellectus, sed oportet artem uel scienciam quam invenit vel didicit, ita etiam ad perfectum regimen vite humane non sufficit intellectus vel racio, sed oportet scienciam moralem habere aut per invencionem aut per doctrinam.

Unde animalia bruta habent memoriam ; et non solum ista reguntur memoria et ymaginacione, sed etiam assuefactione. Et sicut assuefactio se ha-

assuefactio se habet ad memoriam et ymaginationem in brutis, ita scientia moralis se habet ad intellectum et rationem in hominibus, et hoc est quod dicit Philosophus in I Metaphisice, quod genus hominum regitur arte et ratione.

Ad rationem dico quod non solum bruta reguntur memoria et ymaginatione, sed quadam assuefactione adiuncta memorie et ymaginationi, et propter hoc non oportet quod homo perfecte regatur ratione aut intellectu, sed oportet ipsum habere scientiam moralem aut artem. Si igitur homo uelit regere se ipsum in operationibus suis, si etiam uelit regere multitudinem domesticam, si etiam uelit regere multitudinem ciuilem, audiat scientiam moralem et operetur secundum principia eius et precepta.

bet ad memoriam et ymaginacionem in brutis, ita sciencia moralis in hominibus ad intellectum et racionem. Et ideo dicit Aristotiles primo *Metaphysice*, hominum genus arte et racionibus vivit.

Ad racionem tunc dicendum quod non solum bruta vivunt memoria et ymaginacione, sed etiam quadam assuefactione illi adiuncta. Et propter hoc oportet quod homo habeat artem et scienciam moralem. Si etiam homo velit regere se ipsum, si etiam velit multitudinem domesticam vel ciuilem regere, audiat scientiam moralem et operetur secundum illam.

* * *

Il faut cependant signaler que les deux textes présentent aussi d'importantes différences. Les questions de Pierre sur le livre I sont considérablement plus nombreuses que celles de P (47 contre 33 – le nombre des questions sur le livre II est en revanche presque le même : 20 questions dans P, 19 chez Pierre). Pierre traite aussi des questions importantes qui ne se trouvent pas dans P (par exemple, les qu. 30–32 de Pierre, sur l'essence du bonheur), mais le contraire est aussi vrai (par exemple, les qu. 12–16 de P, qui n'ont pas de parallèle chez Pierre). Il faut surtout remarquer que les ressemblances entre les deux auteurs s'estompent graduellement après les premiers questions du livre I.

L'Anonyme d'Erlangen

Ce commentaire est contenu dans le ms. Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485). Inc. fol. 47ra : « Sicut dicit Philosophus I Politicorum in animali est reperire duplicem principatum, scilicet despoticum et ciuilem siue regalem » ; expl. fol. 80vb : « sed est passio id est affectio quedam animi et appetitus uel intellectus, ut dictum est », et plus bas, par une autre main : « Expliciunt questiones super libro Ethycorum »[164].

Le texte est anonyme. On n'en connaît pas à présent d'autres témoins ; seul le prologue se retrouve, isolé et sous une forme légèrement différente, dans le ms. Leipzig, Universitätsbibl. 1386, fol. 114va–vb. L'anonyme d'Erlangen nous est parvenu sous une forme extrêmement négligée, et les fautes de copie y sont très nombreuses.

Le commentaire est ainsi structuré : 5 qu. *extra litteram* (fol. 47vb–48va) ; 22 qu. sur le livre I (fol. 48va–52va) ; 14 qu. sur le livre II (fol. 52va–54vb) ; 26 qu. sur le livre III (fol. 54vb–59vb) ; 24 qu. sur le livre IV (fol. 59vb–64va) ; 18 qu. sur le livre V (fol. 64va–68va) ; 13 qu. sur le livre VI (fol. 68va–72ra) ; 15 qu. sur le livre VII (fol. 72ra–75rb) ; 5 qu. sur le livre VIII (fol. 75rb–76rb) ; 18 qu. sur le livre IX (fol. 76rb–79vb) ; 6 qu. sur le livre X (fol. 79vb–80vb)[165].

Concernant le rapport entre volonté et intellect dans l'accomplissement de la fin, l'anonyme d'Erlangen reprend les positions thomistes (I^a II^{ae}, 3, 4) auxquelles Pierre d'Auvergne, comme on l'a vu, était resté lui aussi fidèle. Grâce à ce fait, on peut sans doute inclure l'anonyme d'Erlangen, avec Pierre d'Auvergne, parmi les commentaires de l'*Éthique* antérieurs au *Quodlibet* VI de Godefroid[166]. Lisons à ce sujet la qu. 25[167].

164. Sur ce texte on pourra voir K. Giocarinis, *An Unpublisched Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, dans *Traditio*, 15, 1959, p. 299-326 (avec les remarques de R. A. Gauthier, dans *Bulletin thomiste*, 10.3, 1959, p. 875–876, n. 1913) ; la qu. 122 est éditée par O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècles*, IV.2, p. 612–616 ; la qu. 19 est éditée par I. Costa, *Il problema dell'omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all'Etica Nicomachea*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 17, 2006, p. 210–212.

165. Les questions sur le livre X s'arrêtent à la fin de la section sur le plaisir, on n'a donc pas conservé de questions sur la vie contemplative. Le texte, nous semble-t-il, n'offre pas la possibilité d'établir si cette lacune dépend d'un choix de l'auteur ou bien d'un accident de la tradition.

166. En revanche, je n'ai repéré dans l'anonyme d'Erlangen aucun élément qui laisse croire que le texte précède 1277.

167. Pour les abréviations utilisées dans les notes, cf. *infra*, p. 125.

< Qvestio 25 >

(*Erlangen, Universitätsbibl. 213, fol. 51vb–52ra*)

Queritur utrum felicitas consistat in actu uoluntatis, cum uoluntas sit ratiocinatiui. Et quod sic arguitur.

< 1 > Quia felicitas est summum < bonum >. Tunc arguitur : in actu illius potentie consistit, cuius potentie est obiectum ; sed ipsa est obiectum, cum sit summum[168] bonum, uoluntatis ; ergo in actu uoluntatis consistit. Minor patet : quia felicitas est summum bonum ; bonum autem proprium obiectum uoluntatis est, ut dicitur III De anima[169].

< 2 > Item. Finis ultimus debet esse primi mouentis ; sed primum mouens est uoluntas, quia mouet et potentias inferiores et etiam intellectum, quia dicit Philosophus quod intelligimus cum uolumus ; ergo eius erit ultimus finis.

< 3 > Item. Operatio uoluntatis, saltem aliqua, est nobilior operatione intellectus ; ergo cum felicitas sit summum bonum, consistet in operatione nobiliori. Antecedens patet : quia diligere est actus uoluntatis, cognoscere intellectus ; modo secundum theologos diligere est melius ipso cognoscere.

Contra est Philosophus, qui dicit quod consistit in actu supreme potentie ; hec autem in homine est sapientia, ut dicetur in VI[170] ; et ideo concludit in X[171] quod in operatione sapientie consistit felicitas.

Dicendum quod consistit in operatione intellectus. Quod patet : quia ad felicitatem requiruntur duo : unum essentiale, aliud sicut proprium accidens eam concomitans, scilicet[172] delectatio. Sed essentia felicitatis secundum Philosophum consistit in unione intellectus[173] cum ultimo fine, scilicet causa causarum ; modo ista unitio est per operationem intellectus et non uoluntatis ; ergo in actu intellectus et non uoluntatis consistit. Minor patet : quia uoluntas dupliciter fertur in finem : uel absentem desiderando, uel presentem delectando in ipso ; modo desiderium uoluntatis non est adeptio finis sed est motus et inclinatio in eum ; iterum, delectatio in fine adepto[174] et presente non est adeptio eius, immo adpetio fit per aliquid aliud. Vtrumque patet : quia cum auarus desiderat pecuniam, non est eius adeptio, quia tunc statim cum desideraret haberet, quod est falsum ; similiter nec delectatio in pecunia acquisita, immo per aliquid aliud [autem] est acquisita. Patet ergo quod per neutrum actum

168. summum] summe *praem. sed del.* E
169. Cf. *De an.* III, 433 a 26–31 ; 433 b 13–21.
170. *Eth. Nic.* VI, 1141 a 9ss.
171. *Eth. Nic.* X, 1177 a 12–27.
172. scilicet *scr.*] sicut E
173. intellectus *scr.*] eius E
174. adepto *scr.*] adeptio E

uoluntatis[175] est adeptio finis ultimi ; consistit autem in actu intellectus secundum habitum eius supremum, scilicet sapientiam, < per quam > fit adeptio unitionis cum summo bono.

Notandum tamen quod licet illud quod est essentiale felicitati non consistat in actu uoluntatis, tamen id quod consequitur, scilicet delectatio, consistit in actu uoluntatis : quia delectatio est obiectum appetitus.

Ad rationes. Dicendum ad primam quod finis ultimus, cum sit summum bonum, est primum obiectum uoluntatis, et ex hoc sequitur quod nullo modo potest esse actus uoluntatis nec in actu eius, quia actus non est obiectum potentie, sicut uisio non est obiectum uisus.

Ad secundam dicendum quod uoluntas non est primum mouens in homine, immo intellectus prior uidetur esse : uoluntas enim non uidetur moueri a bono nisi illud primum ab intellectu fuerit apprehensum. Vnde bene primus motus et inclinatio in finem est uoluntatis, sed aliqualiter[176] motus et apprehensio primo est in intellectu. Et ideo etiam id quod immediate consequitur ad felicitatem, id est in actu uoluntatis, scilicet[177] delectatio, sed adeptio finis est in actu intellectus[178], et primo apprehendit finem.

Ad tertiam dicendum quod diligere et cognoscere possunt comparari dupliciter : uel quantum ad moueri et inclinari ad[179] prosequendum bonum, sic diligere est prius et potius ; secundo quantum < ad > attingi et apprehendi finem et bonum, sic cognoscere est nobilius et prius, † et ideo priori in apprehendendo respondet adeptio prior tamen in mouendo respondet delectatio consequens ad adeptionem scilicet delectatio †.

* * *

Certains passages de l'anonyme d'Erlangen présentent une relation claire avec les questions de P. Tout d'abord dans l'explication de l'étymologie grecque de *ethica*. Voici ce qu'on trouve à ce sujet dans le prologue de P (lignes 88–90) :

> Hec autem scientia que dicitur monastica traditur in libro Ethicorum et appellatur ethica, et dicitur ab *ethi*, quod est mos, et *ycos*, quod est scientia, quasi *scientia de moribus*.

Le prologue de l'anonyme d'Erlangen expose cette étymologie de manière presque identique (fol. 47va) :

175. uoluntatis *scr.*] uoluntarius E
176. aliqualiter *scr.*] aliqualis *dub.* E
177. scilicet *scr.*] sicut E
178. intellectus *scr.*] eius E
179. ad *scr.*] a E

> Titulus libri est : INCIPIT ETHYCA ARISTOTELIS STRAGELICE, ab *ethis*, quod est mos, et *ycos*, scientia, quasi *scientia moralis*.

Le prologue du *commentum* d'Albert le Grand, qu'utilisent tant l'anonyme d'Erlangen que l'anonyme de P, donne une explication différente :

> Titulus vero istius libri est : *Incipit Ethica Nicomacha Aristotelis Stagirite*, quod exponens Commentator dicit quod *Ethica* dicitur a greco *ethos*, quod latine sonat *mos*[180].

Nos deux maîtres ès arts ne dépendent donc pas d'Albert sur ce sujet[181].

Un autre cas concerne l'étymologie du nom *Aristoteles*. On lit à ce propos dans le prologue de P (lignes 109–110) :

> sicut dicit Albertus, *Aristoteles* idem est quod *positio uirtutis* uel *stans in uirtute*.

Albert avait en effet affirmé :

> Aristoteles secundum nomen *positio virtutis* interpretatur vel *opus*[182].

Alors que dans le prologue de l'anonyme d'Erlangen on trouve (fol. 47va) :

> dicitur autem *Aristoteles* ab *ares*, quod est uirtus, et *stotas* uel *olon*, quod est totum, quasi *totum stans in uirtute*.

L'etymologie du prologue de P réunit celle d'Albert (*positio virtutis*) et celle de l'anonyme d'Erlangen (*stans in uirtute*)[183].

Un dernier cas, que nous croyons plus décisif, se trouve dans le livre IV, qu. 84 de P (*utrum prodigalitas sit maius uitium illiberalitate*) et qu. 74 de l'anonyme d'Erlangen (*utrum prodigalitas sit minus uitium illiberalitate*). Dans P on trouve cette citation de la *Summa Alexandrinorum* (qu. 84, lin. 23–26) :

> Illiberalitas autem uitium est insanabile, ut dicitur in littera, et in translatione quam sequitur Auerroys dicit quod auaritia est *pestis irremediabilis*, quia nec egestate nec indigentia curatur nec etiam etate, sed magis crescit et augmentatur.

180. *Ethica* I, 1, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 16b).
181. Les deux maîtres ne dépendent même pas du prologue de la *lectura* d'Albert (cf. ed. Colon. t. XIV.1, p. 5, lignes 2–13).
182. *Ethica* I, 1, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 15b).
183. La 'traduction' *stans in uirtute* est aussi mentionnée dans le prologue à la deuxième appendice de questions à l'anonyme du ms. Paris, BnF, lat. 16110, cf. *infra*, p. 110.

Et dans la qu. 74 de l'anonyme d'Erlangen (fol. 61ra) :

> illiberalitas autem non ita faciliter curatur : quia per etatem magis crescit, unde in alia translatione dicitur quod est *pestis irremediabilis*.

Alors que la *Summa Alexandrinorum* affirme :

> auarus autem nullum habet remedium, et fere quicumque uel quilibet humane nature defectus ad uitium auaricie faciunt declinare[184].

Dans cette citation, nos deux commentaires sont associés par trois éléments : en premier lieu, l'expression caractéristique *pestis irremediabilis*, absente de la source citée ; en deuxième lieu, le fait de se référer à la *Summa Alexandrinorum* comme à une *translatio* et non comme à une *abbreuiatio* ; enfin, les deux auteurs utilisent la *Summa* dans le même contexte, à savoir dans l'explication de l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'avarice (*illiberalitas*) augmenterait avec l'âge[185].

Ces coïncidences entre notre anonyme et l'anonyme d'Erlangen permettent de conclure que soit les deux textes sont en rapport direct l'un avec l'autre, soit ils ont par endroits eu accès à une source commune aujourd'hui perdue ou encore non identifiée.

L'Anonyme de Paris, BnF, lat. 16110 (deuxième appendice)

Nous avons déjà eu l'occasion de décrire le recueil de questions sur l'*Éthique* contenu dans le ms. Paris, BnF, lat. 16110[186]. Le matériel est ainsi structuré :

— un recueil de questions anonymes sur les livres I–X de l'*Éthique* (fol. 236ra–276ra) ;
— premier appendice : le prologue et un choix de huit questions sur l'*Éthique* de Pierre d'Auvergne (fol. 276va–277vb) ;
— deuxième appendice : un prologue suivi par vingt-six questions anonymes sur l'*Éthique* (277vb–281vb).

Seule la troisième partie du recueil nous intéresse à présent. Celle ci est ainsi organisée :

Prohemium : *Sicut dicit Seneca, philosophari sine moribus monstruosum est, unde sicut caput hominis…* (fol. 277vb-278rb).

184. Texte édité par C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale*, Messina 1904, p. lvi.
185. Cf. *Eth. Nic.* IV, 1121 b 12–15.
186. I. Costa, *Il problema dell'omonimia…*, p. 194–196.

Qu. *extra litteram* et livre I :
— qu. 1 : *utrum in homine non uirtuoso possit scientia agenerari* (278rb–va) ;
— qu. 2 : *utrum ars sit necessaria ad perfectum regimen uite humane uel intellectus et ratio solum* (278va–vb) ;
— qu. 3 : *utrum ars ciuilis sit maxime principalis et architectonica respectu scientiarum speculatiuarum, et precipue respectu scientie diuine* (278vb) ;
— qu. 4 : *utrum sint aliqua bona secundum naturam uel sint secundum positionem legis tantum* (278vb) ;
— qu. 5 : *utrum modus procedendi in hac scientia sit demonstratiuus siue persuasiuus* (278vb–279ra) ;
— qu. 6 : *utrum ista scientia sit ex eis que sunt uera ut in pluribus* (279ra–rb) ;
— qu. 7 : *utrum bonum et ens differant secundum rem* (279rb) ;
— qu. 8 : *utrum aliquis istorum sit prius secundum rationem, aut bonum aut ens* (279rb) ;
— qu. 9 : *utrum ens et bonum conuertantur* (279rb) ;
— qu. 10 : *utrum sit aliquod bonum ydeale separatum in esse ut Plato posuit* (279rb–va) ;
— qu. 11 : *utrum homo et hic homo differant in eo quod homo sit homo per se et hic homo non sit homo < per se >* (279va–vb) ;
— qu. 12 : *utrum bonum perpetuum sit magis bonum quam bonum non perpetuum* (279vb) ;
— qu. 13 : *utrum omnia bona sint unius rationis* (279vb–280ra) ;
— qu. 14 : *utrum operatio hominis sit optimum ipsius hominis* (280ra) ;
— qu. 15 : *utrum felicitas consistat in optima operatione ipsius hominis* (280ra–rb) ;
— qu. 16 : *utrum uirtus sit permanentior quam disciplina* (280rb) ;
— qu. 17 : *utrum pars anime sensitiua sit rationalis* (280rb–va).

Livre II :
— qu. 18 : *utrum uirtus moralis insit nobis a natura* (280va) ;
— qu. 19 : *utrum uirtus moralis causetur in nobis ex consuetudine uel ex operatione* (280va–vb) ;
— qu. 20 : *utrum ex eisdem operationibus generetur et corrumpetur uirtus* (280vb–281ra) ;
— qu. 21 : *utrum uirtutes sint impassibilitates quedam* (281ra) ;
— qu. 22 : *utrum operationes regulantur per delectationem* (281ra–rb) ;
— qu. 23 : *utrum scire siue cognoscere aliquid fiat* [leg. *faciat*] *ad uirtutem* (281rb–va).

Livre III :
— qu. 24 : *utrum illa que fiunt per ignorantiam sint inuoluntaria* (281va) ;

— qu. 25 : *utrum illa que fiunt ex concupiscentia sint inuoluntaria* (281va–vb) ;
— qu. 26 : *utrum electio sit actus uoluntatis uel rationis* (281vb).

Les questions sont brèves et leur intérêt doctrinal est assez limité. Là où la comparaison est possible, ce texte démontre une certaine ressemblance avec les questions de P[187]. Le prologue de P et celui qui précède ce deuxième appendice dans le ms. 16110 ont plusieurs points communs. Étant donné l'importance du prologue de P, nous ne croyons pas inutile de publier cet autre prologue dans son intégralité[188].

< Prohemivm >

(*Paris, BnF, lat. 16110, fol. 277vb–278rb*)

Sicut dicit Seneca[189], philosophari sine moribus monstruosum est, unde sicut caput hominis super humeros debet situari, ita scientia super bonos mores situari debet. Et hoc apparet actoritate Alexandri dicentis quod uiri philosophici naturaliter sunt uirtuosi[190]. Et hoc idem apparet actoritate Aristotelis dicentis in VII Phisicorum[191] quod anima sedendo et quiescendo a passionibus exterioribus et interioribus fit prudens. † Vnde non tantum debent homines conturbari ut ipsi resistent studium et contemplationem sed etiam si resistent bonos mores †. Vnde impedimenta que proueniunt a passionibus exterioribus et interioribus sunt illa que non possunt hominem reddere ad studium et contemplationem. Et ideo nisi homo tradat se studio et contemplationi, scientiam acquirere non potest. Et hinc est quod scientia debet situari supra bonos mores, et cum scientia situatur supra bonos mores, uel situata est supra bonos mores, tunc homo faciliter potest addiscere. Et hoc est quod consonat actoritati cuiusdam dicentis quod « in animam maleuolam[192] non introibit sapientia »[193].

187. Cf. R. A. Gauthier, *Deux témoignages…*, p. 276–277. Toutes les vingt-six questions n'ont pas un parallèle dans P, mais seulement les huit qui suivent : qu. 2 = P, qu. 1 ; qu. 5 = P, qu. 16 ; qu. 15 = P, qu. 25 ; qu. 18 = P, qu. 34 ; qu. 19 = P, qu. 35 ; qu. 24 = P, qu. 60 ; qu. 25 = P, qu. 57 ; qu. 26 = P, qu. 62. Les qu. 7–13 sont éditées dans I. Costa, *Il problema dell'omonimia…*, p. 223–230.

188. Seule la première partie de ce prologue est publiée par R. A. Gauthier, *Deux témoignages…*, p. 277–278. Pour les abréviations utilisées dans les notes, cf. *infra*, p. 125.

189. Loc. non inueni.

190. Cf. P, *Qu. sup. lib. Eth.*, prohemium, uu. 1–4 cum adn.

191. *Phys.* VII, 247 b 17–18.

192. animam maleuolam *scr. cum Gauthier* (*Deux témoignages…*, p. 277)] anima malitia *ms.*

193. Cf. *Sap.* 1, 4.

Et si aliquando hoc contingat quod homo non sit prudens et habeat scientiam, quod tamen raro accidit, hoc non est bonum, immo malum. Vnde sicut armatus potest plurima mala facere, [sic et quod] similiter homo habens scientiam non autem prudentiam. Vnde talis homo assimilatur homini armato. Vnde sicut seuissima iniustitia[194] est hominis armati, sic est seuissima deabilitas hominis habentis scientiam non autem prudentiam. Et ex hoc possumus concludere quod scientia situari debet supra bonos mores.

Si igitur homines uelint laborare ut sint scientes, debent studere ut sint uirtuosi et quod in se habeant bonos mores. Sed homo non potest esse uirtuosus et sciens nisi per artem et habitum, quod dicit Philosophus I Metaphisice[195], quod multa sunt animalia bruta quorum operationes reguntur ymaginationibus et alia sunt animalia quorum operationes reguntur cognitione et arte ipsarum rerum. Vnde intellectus siue ratio non sufficit ad talem cognitionem, immo requiritur aliquod aliud, sicut ars, et per huiusmodi regitur homo. Huiusmodi autem ars non est speculatiua quia non est [speculatiua] sui gratia, quia talis ars est ut boni fiamus[196].

Sed ita est quod duplices sunt artes, scilicet artes factiue, ut edificare et facere domum uel aliquod tale ; alie sunt artes practice uel actiue, et tales artes sunt que non transeunt in materiam extrinsecam, sicut intelligere, uelle et appetere et talia, et per tales artes homines efficiunt uirtuosi uel per tales operationes. Vnde homines non dicuntur uirtuosi si attendantur ad aliquod tale cuius operatio transit in materiam extrinsecam, sicut homo non dicitur uirtuosus eo quod facit domum, sed dicetur uirtuosus eo quod se dat studio et contemplationi, cuius operatio in materiam exteriorem non transit. Vnde ars que transit in nullo extrinseco nisi in materiam sui ipsius est ut scientia moralis, et talis ars est[197] de moribus ipsius hominis eo quod regulat hominem in eis que non transeunt in materiam sibi extrinsecam.

Sed ita est quod iste actus triplex est. Nam quedam est ars que dicitur monostica, et alia que dicitur yconomica, et alia est que politica nuncupatur. Vnde monostica est que docet regere hominem in operationibus propriis ipsius hominis, et dicitur a *monos*, quod est unum, et *ycos*, quod est scientia, quia est scientia uniuscuiusque solius per se, eo quod homo proprie debet esse sui ipsius custos. Ars autem yconomica dicitur que non docet regere hominem per se sed prout est pars multitudinis domestice, sicut ars illa que docet regere familiam alicuius domini uel patrisfamilias, et dicitur ab *yconomos*, quod

194. iniustitia *scr. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 277*)] iustitia *ms.*
195. *Metaph.* I, 980 b 27–28.
196. talis ars est ut boni fiamus : cf. *Eth. Nic.* II, 1103 b 28 (*Eth. uetus*).
197. est *scr. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 278*)] et *ms.*

est dispensatio, et *ycos*, quod est scientia, quasi[198] scientia de dispensatione. Politica a *polis*, quod est pluralitas, et *ycos*, scientia uel custos, quasi custos plurium hominum.

Si igitur homines uelint habere scientiam speculatiuam perfecte, non monstruosam, ipsi debent studere ut habeant istam que monostica dicitur, unde iste scientie non sunt finis, immo scientie speculatiue : sunt < enim >[199] propter illas.

Vnde aduertendum quod monostica scientia traditur in decem libris Ethicorum, politica autem in Politicis et Ethicis[200], yconomica autem in quadam parte moralis philosophie que nondum translata est. Sed de yconomica et politica nichil ad presens, immo solum de monostica sit ad presens aliquid dicere. Vnde de monostica traditur scientia libri Ethicorum.

Sed antequam aliquid dicamus, prius uidendum est quid sit causa materialis uel subiectum, et quid causa efficiens, et quid causa finalis, et formalis similiter, et quid titulus.

Vnde sciendum quod causa materialis uel subiectum huius scientie est operatio humana ordinata in finem, et quod sit talis operatio per se est manifestum : nam[201] talis operatio dicitur esse subiectum in ista scientia. Vnde solet dici quod homo agens uoluntarie propter finem dicitur esse subiectum, sed hoc non est curandum.

Causa efficiens est Aristoteles, unde hec scientia debet apretiari nomine actoris, et ex modo suo tractandi, secundum quod dicit Albertus[202], quia *Aristoteles* interpretatur *stans in uirtute*, et sic nomine actoris debet ista scientia apretiari. Item, nullus ita bene tractauit de moribus et ita perfecte sicut Aristoteles, unde in homine non inuenitur nec motus nec passio de quibus Aristoteles non tractaret, et qualiter homo se deberet habere in talibus.

Vnde iste modus procedendi[203] quem habet Aristoteles in hoc libro exemplaris est et typicus[204] ; unde ibi non debent queri demonstrationes, quia in omnibus non est querenda demonstratio simili modo sicut in metaphisicis scientiis[205].

Causa finalis huius scientie est ut boni fiamus.

198. quasi *scr. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 278*)] quod *ms.*
199. enim *suppl. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 278*)
200. et Ethicis *seclusit Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 278*) ; *sed cf.* Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 2 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 9, uu. 199–202) : « Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae, de quo tamen in hoc libro determinat quia doctrina huius libri [*scil.* Ethicorum] continet prima elementa scientiae politicae ».
201. nam *scr.*] est *ms.*
202. *Ethica* I, 1, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 15b).
203. Cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 20 (*Eth. noua*).
204. typicus *scr.*] depictus *ms.*
205. scientiis *scr.*] stin[lis] *dub. ms.*

Cui parti philosophie supponatur ? Planum est quia morali philosophie, et hoc est quia ista scientia non est naturalis nec diuina sicut metaphisica.

Quid titulus ? Titulus est talis : Incipit Ethica Aristotelis Tragelice ad Nichomacvm.

Vnde dicitur *ad Nichomacum* ? Quia scripta fuit ad Nichomacum[206], sicut Thimeus scriptum fuit a Platone < ad Thimeum >.

Vnde aliqui uoluerunt dicere < quod ista scientia > ordinata fuit ultima et suprema[207] inter alias scientias eo quod antiqui patres in ista scientia uitam suam finierunt[208]. Sed hoc non est uerum, immo scientia phisica est ultima ordine doctrine eo quod est difficillima inter alias. Vnde sciendum est quod iste scientie morales non sunt prime ordine doctrine eo quod non antecedunt nec gramaticam nec alias scientias, et hoc est causa quia homo ante gramaticam uel alias scientias non est expertus adhuc in talibus scientiis moralibus, immo homines, cum sunt experti uite humane, tunc debent appetere istam scientiam, unde homines uix possunt habere aliquid de huiusmodi scientiis prius tactis nisi per istam scientiam, et hoc ordine doctrine.

Vnde in ista scientia, que monostica dicitur, < sunt > decem libri partiales. Vnde in I libro determinat Philosophus de felicitate que est finis operationum humanarum. Et quia ista operatio est[209] secundum uirtutem, ideo in II determinat Philosophus de uirtute et operatione humana in generali[210]. In III determinat Philosophus de quibusdam principiis actuum humanorum, sicut est de uoluntate et sic de aliis, et cum hoc Philosophus determinat in eodem III de temperantia et fortitudine. In IV determinat Philosophus de illis que habent esse circa bona exteriora uel circa mala, ut de liberalitate et magnificentia † et consuetudine †. In V determinat Philosophus de illa uirtute que habet esse circa operationes exteriores. In VI determinat Philosophus de uirtutibus intellectualibus cuiusmodi[211] est ars et scientia et doctrina. In VII determinat Philosophus de continentia et incontinentia que non sunt uirtutes perfecte in genere perfectionis uel uirtutis. In VIII determinat Philosophus de amicitia que est effectus uirtutis et etiam ibi determinat de speciebus amicitie. In IX determinat Philosophus de proprietatibus amicitie. † Et cum de felicitate complende illa que prius dixerit de ipsa et in X et ultimo determinat de delectatione †.

206. ad Nichomacum … ad Nichomacum *scr.*] a Nichomaco … a Nichomaco *ms.*
207. suprema *scr.*] supra *dub. ms.*
208. aliqui uoluerunt — finierunt : cf. Albertvm, *Ethica* I, 1, 1 (ed. Borgnet t. VII, p. 2a).
209. est *scr.*] respectu *ms.*
210. generali *scr.*] mobili *ms.*
211. cuiusmodi *scr.*] cuius *ms.*

* * *

Le Père Gauthier a remarqué avec pertinence que ce prologue et le prologue à l'*Éthique* contenu dans P tournent autour de la même idée : le philosophe doit être vertueux[212]. Il faut néanmoins reconnaître que le sens de cette doctrine est différent dans les deux textes. L'auteur du prologue de P affirme (lin. 26–38) que le philosophe est vertueux parce qu'il connaît les plaisirs de l'intellect ; or, les plaisirs de l'intellect sont plus nobles que les plaisirs du vice et de la chair, et s'il est vrai que personne ne quitte ce qui est plus noble pour ce qui est indigne, alors il est inconcevable que le philosophe cherche à poursuivre les plaisirs du vice. Insoutenable tant sur le terrain de l'expérience que sur celui de la morale aristotélicienne, cette position se comprend à la lumière des circonstances historiques dans lesquelles le prologue de P a été composé et de sa motivation profonde : défendre la catégorie des maîtres ès arts et légitimer l'étude de la philosophie d'Aristote dans les années qui ont suivi la condamnation de 1277. Au contraire, les positions du prologue du ms. 16110 sont décidément plus 'ordinaires' : d'après son auteur, seul le vertueux peut s'adonner à la philosophie, parce que le désordre moral produit par l'absence de la vertu entrave l'exercice de la philosophie ; et encore, quand elle n'est pas guidée par la sagesse, la philosophie est dangereuse comme le sont les armes qui ne sont pas guidées par la justice : « sicut seuissima iniustitia est hominis armati, sic est seuissima deabilitas hominis habentis scientiam non autem prudentiam ». On voit donc bien que les effets de la condamnation de 1277 sont encore bien visibles dans le prologue de P, tandis qu'ils semblent avoir disparu dans le prologue du ms. 16110.

Un autre indice invite à placer la composition du prologue du ms. 16110 après le prologue de P. Il s'agit de la citation d'Alexandre d'Aphrodise placée au début des deux prologues : cette *auctoritas*, sur laquelle l'auteur du prologue de P insiste particulièrement, devient dans le ms. 16110 une phrase rapide et succincte (« hoc apparet actoritate Alexandri dicentis quod uiri philosophici naturaliter sunt uirtuosi ») ; ce qui laisse penser que le prologue du ms. 16110 pourrait être inspiré par le prologue de P[213].

Afin de comprendre la relation entre les deux textes, on peut comparer la qu. 2 du second supplément du ms. 16110 (*utrum ars sit necessaria ad perfectum regimen uite humane*) avec la qu. 1 de P. Nous reproduisons intégralement le texte de cette qu. 2[214].

212. R. A. Gauthier, *Deux témoignages…*, p. 277n.

213. À ces arguments on peut ajouter que le prologue du ms. 16110 cite *Eth. Nic.* I, 1094 b 20 d'après la traduction de Burgundio, comme le fait l'auteur du prologue de P, ligne 117.

214. La qu. 1 de P a déjà servi à la comparaison avec les questions de Pierre d'Auvergne, cf. *supra*,

< Qvestio 2 >

(*Paris, BnF, lat. 16110, fol. 278va–vb*)

Consequenter queritur utrum ars sit necessaria[215] ad perfectum regimen uite humane uel intellectus et ratio solum. Et uidetur quod intellectus et ratio.

< 1 > Quia nos uidemus quod bruta animalia sufficienter[216] reguntur memoriis et ymaginationibus sine arte ; cum igitur intellectus et ratio sunt principium humanorum operationum sicut memoria et ymaginatio operationum brutorum, uidetur quod intellectus et ratio sufficiat ad perfectum regimen uite humane, et hoc sine arte.

< 2 > Preterea. Operationes humane reguntur a natura sine arte ; ergo similiter operationes humane poterunt regi ab intellectu et ratione sine arte ; ideo etc.

< 3 > Preterea. Sufficiens est regimen uite ab eo quod < non > imperat nisi bonum ; sed intellectus et ratio non imperat nisi bonum ; ideo etc.

< 4 > Preterea. Si ars esset necessaria ad regimen uite humane, tunc ars multum faceret ad uirtutem[217] ; sed scire parum facit ad uirtutem ; igitur et ars parum facit ad uirtutem ; et ideo parum ad perfectum regimen uite humane ; ideo etc.

Oppositum arguitur per Aristotelem I Metaphisice[218], qui dicit quod homines reguntur uitam suam cum ratione et arte et bruta cum memoria.

Preterea. Nos uidemus quod intellectus siue ratio non sufficit ad faciendum aliquod artificiale, sed requiritur ars secundum quam operationes regulantur ; ergo similiter ad perfectum regimen uite humane ita erit.

Ad hoc est intelligendum quod non requiritur[219] intellectus siue ratio solum sed requiritur ars siue scientia[220] ad perfectum regimen uite humane, secundum quam artem operationes hominis regulantur in finem. Et hoc est quia intellectus siue ratio sine arte multotiens decipitur, unde sensus nuntiat intellectui aliquid quod ei uidetur esse bonum, et tunc intellectus ad hoc quiescit et iudicat illud tamquam < agendum et prosequendum > ; si tamen intellectus[221] haberet artem, tunc non deciperetur, quia per artem intellectus informatur que

p. 99–101. Pour les abréviations utilisées dans les notes, cf. *infra*, p. 125.

215. necessaria *scr.*] necessarium *ms.*
216. sufficienter *scr.*] sufficit *ms.*
217. uirtutem *scr.*] scientiam *ms.*
218. *Metaph.* I, 980 b 27–28.
219. non requiritur *scr.*] nos requirimus *ms.*
220. scientia *scr.*] operatio *ms.*
221. si tamen intellectus *scr.*] sit non intellecta *dub. ms.*

sunt agenda et prosequenda. Vnde sicut facilius decipitur homo nesciens et ignorans, ita intellectus et ratio sine arte. Vnde dicit Philosophus quod homines reguntur uitam suam arte et ratione.

Et iterum, nos[222] uidemus quod ad artificium aliquod non sufficit intellectus sed requiritur cum hoc ars, unde per artem intellectus informatur et per talem artem regulantur operationes intellectus in finem.

Aduertendum autem quod ars aliquando acquiritur per inuentionem, aliquando per doctrinam. Et ad perfectum regimen uite humane requiruntur[223] huiusmodi artes, uel ars acquisita per inuentionem uel ars acquisita per doctrinam.

Ad argumenta. Ad primum. Quando dicitur quod bruta animalia sufficienter reguntur memoriis et ymaginationibus sine arte, quare et operationes hominis intellectu et ratione sine arte, dicendum quod non est simile : quia bruta animalia determinant se[224] ad unum, sed homo non determinat se ad unum sed ad plura, unde homo indiget arte ut magis ordinetur ad unum quam ad aliud.

Ad aliud. Quando dicitur quod operationes humane reguntur a natura sine arte, quare et poterunt regi ab intellectu et ratione sine arte, dicendum quod non est simile : quia natura est principium operationum humanarum sine cognitione, et ideo illa que sunt determinata a natura sunt determinata ad unum tantum, et ideo natura potest dirigere operationem suam sine arte ; sed ita est quod operationes humane que reguntur a ratione, reguntur a ratione[225] mediante cognitione in perfectum finem, que quidem cognitio mediante arte acquiritur ; ideo etc.

Ad aliud. Quando dicitur : intellectus semper imperat bonum, dicendum quod uerum est quod intellectus quantum est de se semper imperat bonum, unde ad malum quantum est de se non imperat ; sed ex natura et ex errore ipsius sensus bene decipitur intellectus, qui non deciperetur si haberet artem.

Ad aliud dicendum est quod quidam sunt qui de moribus uolunt philosophari et per hoc ipsi credunt esse morigerati et uirtuosi, et in ueritate non est ita, immo illi assimilantur[226] illis qui audiunt medicos et nichil uolunt facere † et cum[227] eis nichil est melius † ; similiter est quod philosophari de moribus et nichil operari de eis nichil profert ad uirtutem, unde si homo sciat docere bonos mores, non tamen aliquid operatur, parum ei confert respectu aliorum.

222. nos *scr.*] non *ms.*
223. requiruntur *scr.*] requiritur *ms.*
224. se *scr.*] sed *dub. ms.*
225. reguntur a ratione *scr.*] reguntur (*dub.*) artem *ms.*
226. assimilantur *scr.*] assimilant *dub. ms.*
227. cum *dub. ms.*

* * *

La question qu'on vient de lire présente par endroits un texte assez proche de la qu. 1 de P (ainsi que de la qu. 1 de Pierre d'Auvergne), mais elle est plus ample et développée : au début de la question, P et Pierre ne présentent qu'un seul argument contre la nécessité de la *scientia moralis*, alors que dans la qu. 2 du ms. 16110 les arguments sont au nombre de quatre, le premier desquels correspond à l'argument de P et de Pierre ; de même, P et Pierre ne présentent qu'un seul argument *in oppositum*, alors que le ms. 16110 en a deux, le premier desquels correspond à l'argument de P et de Pierre.

Notre analyse suggère que le second appendice du recueil du manuscrit 16110, tout en démontrant un lien assez évident avec les questions anonymes contenues dans P, témoigne néanmoins d'une évolution dans la structure des questions et des arguments. Nous croyons que ce deuxième supplément peut raisonnablement être daté autour des années 1285–1290.

Conclusion

Les questions sur l'*Éthique* contenues dans le ms. Paris, BnF, lat. 14698, sont destinées à rester, du moins pour le moment, une œuvre anonyme : il n'y a aucune raison sérieuse pour les mettre en relation avec le maître ès arts parisien Jacques de Douai. Postérieure, à notre avis, à la condamnation de 1277, la rédaction des questions ne devra cependant pas être située trop loin de cette année : le cours a probablement été tenu au tout début des années 1280. L'origine du texte est sans doute parisienne : les doléances au sujet du malaise des maîtres ès arts, ainsi que les revendications relatives à l'étude de la philosophie qu'on trouve dans le prologue, doivent venir de quelqu'un qui a vécu en personne les événements qui ont agité la Faculté des Arts de l'Université de Paris dans les années 1270[1].

Même s'il nous apparaît exclu que Jacques de Douai soit l'auteur du texte, il faudra tout de même que les études futures prennent en considération la possibilité – sur laquelle nous n'avons à présent aucun élément pour nous prononcer – que Jacques soit l'auteur des questions anonymes sur la *Physique* et sur les *Météores* contenues dans P. Notre enquête a en effet établi que l'auteur des questions sur l'*Éthique* ne peut être identifié ni avec Jacques de Douai, ni avec l'auteur des questions anonymes sur les *Météores*, ni avec l'auteur des questions anonymes sur la *Physique*, ce qui laisse ouverte la possibilité que Jacques puisse être l'auteur de l'un de ces deux derniers recueils de questions.

1. À cela il faut ajouter que le ms. P contient deux autres ouvrages d'origine parisienne : les questions sur le *De anima* de Jacques de Douai, qui a été maître à Paris ; et les questions anonymes sur les *Météores*, où l'on retrouve des prises de position par rapport à la condamnation de 1277, étudiées plus haut, qui font penser que leur auteur est issu également du milieu parisien. Le contenu de Z est, lui aussi, d'origine parisienne, cf. I. Costa, *Le questiones…*, p. 24n.

* * *

Dans l'étude conduite dans le premier chapitre de notre introduction, nous nous sommes interrogé sur la nature du texte, c'est-à-dire sur la nature à la fois du texte ici édité, et aussi plus généralement d'un texte *reportatus*. Dans le cas de ρ, ou d'une *reportatio* qui présente des caractéristiques analogues, nous n'avons pas la certitude absolue que l'auteur, ou le maître, entendait donner une forme écrite au contenu de son cours ; il faut simplement supposer qu'il était au courant du fait que des bacheliers ou des étudiants notaient par écrit ses leçons, et donc qu'il y consentait d'une certaine manière ; mais ces notes, dont P est une copie indirecte, ne semblent pas suggérer que le maître les ait jamais revues ou 'autorisées'.

Prenons le cas d'un texte sorti de la plume de son auteur. Nous avons alors un original et une ou plusieurs copies qui remontent, plus ou moins directement, à cet original. Quoique le concept d'*original* puisse être extrêmement complexe et fluctuant, il réunit néanmoins les caractères d'état premier du texte, de texte originaire et de texte authentique. Dans le cas, très courant, où cet original se trouve perdu, les copies conservées d'un pareil texte doivent donc, en théorie, permettre de restituer le texte de cet original, ou, au moins, d'une copie qui lui soit proche. En tout cas, l'ensemble des copies conservées, ensemble qui constitue la tradition, nous rapproche d'un texte qui a *matériellement* existé. En amont, l'existence de l'original implique aussi que l'auteur a voulu que son discours devienne un texte, qu'il reçoive une forme définitive pour qu'un processus de transmission puisse avoir lieu. Mais dans notre cas, il n'y a pas de véritable original : la forme originelle du texte n'a existé que sous une forme orale, alors que la forme écrite, que nous appelons ρ, se situe à un niveau déjà inférieur par rapport au cours oral. Or, ce qui sort de la bouche ne correspond pas toujours à ce qui sort de la plume ! Si notre maître anonyme avait revu les notes de son cours, il aurait sans doute apporté d'importantes modifications aussi bien doctrinales que stylistiques.

Pourtant, ρ représente l'état premier du texte, état qui a sans doute eu une existence matérielle, une forme écrite. On pourra donc affirmer que ρ est un texte *originaire*, sans pourtant qu'il soit l'*original*. L'absence de l'original fait donc 'descendre' le niveau originaire (l'état premier) à un niveau plus bas par rapport au contenu des leçons. Plus précisément, on voit se produire une sorte de 'dédoublement' des niveaux originaires : un niveau oral, qui est perdu, et un niveau écrit, ρ, qui n'est probablement qu'une image très partielle et instable du premier. Cela implique que l'édition d'une *reportatio* comme la nôtre doit viser à l'établissement du texte originaire de la *reportatio*, sans aucunement prétendre à restituer fidèlement le discours ou la pensée authentique de l'au-

teur : des événements contingents et incontrôlables peuvent en effet avoir lieu entre le cours oral, qui répond à la volonté du maître, et la *reportatio*, qui peut en revanche échapper à sa volonté.

Par conséquent, nous visons à restituer un texte qui se rapproche le plus possible de la *reportatio* ρ : telle est la limite à laquelle s'arrête notre reconstruction et notre édition. Plus précisément, notre édition ne peut pas vraiment dépasser un stade où la *reportatio* devait avoir déjà subi une série d'interventions structurelles et rédactionnelles (comme, peut-être, la suppression de l'*expositio litterae*) ; mais nous n'avons aucun moyen pour reconstruire avec précision les événements qui s'intercalent sur la ligne qui unit le cours oral, l'état premier de la *reportatio* (ρ) et sa forme actuelle[2], dont témoignent P et Z.

Bien que notre *reportatio* ait conservé des traces visibles du déroulement du cours qui fut à son origine[3], on ne peut néanmoins pas être certain de sa complète fidélité à la pensée du maître ou à la forme que celui-ci avait donné à cette pensée.

* * *

Il serait inopportun de conclure cette étude sans nous arrêter, même brièvement, sur le problème historique et théorique de la position de nos questions sur l'*Éthique* par rapport aux enseignements de la foi chrétienne et à leur autorité. En effet, le problème qui a amené, il y a déjà plus d'un demi siècle, les historiens de la philosophie scolastique à s'intéresser à notre texte et aux textes proches de celui-ci, est celui de l'orthodoxie des commentateurs d'Aristote vis-à-vis des doctrines théologiques contemporaines de ces commentateurs ; et, plus précisément, le rapport d'un certain nombre de maîtres et de textes artiens avec les censures parisiennes de 1270 et 1277.

Nous avons montré la dépendance très étroite de notre texte envers la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin ; la lecture de l'apparat des sources confirmera davantage cette dépendance. En outre, notre *reportatio* ne transmet aucune doctrine hétérodoxe, ou qui puisse être identifiée à l'une des posi-

2. Un cas particulièrement significatif est celui que l'on rencontre au début de la qu. 21, où le texte de P déclare l'intention de ne pas discuter des questions à propos du chapitre de l'*Éthique* contenant les critiques d'Aristote envers la doctrine platonicienne des idées, en raison du fait que les problèmes impliqués par ces critiques dépassent les bornes de la philosophie morale (« Quia in hac scientia non est proprium querere de ydeis, et propter hoc queramus circa istam lectionem utrum… »). Il n'est pas impossible – même si le fait serait inhabituel – que le maître ait choisi lui-même d'omettre la question traditionnelle sur l'homonymie du bien ; il est toutefois aussi possible que la question, traitée dans le cours, et originairement incluse dans la *reportatio*, ait été successivement éliminée suite à une révision, ou une ré-élaboration, des questions.

3. Par exemple, l'accident qui a 'brisé' en deux parties la qu. 26, cf. *supra*, p. 24.

tions condamnées à Paris en 1270 et 1277[4]. Mais alors, si les positions de notre texte ne sont, dans la plupart des cas, que les position de Thomas, comment pourra-t-on le juger hétérodoxe ? Ceux qui y ont cherché des positions hérétiques, des tendences 'radicalisantes' de l'aristotélisme ou bien des positions 'averroïstes', ont-ils poursuivi une illusion ?

Malgré la prudence extrême de son auteur, nous sommes amenés à croire que notre *reportatio* est un texte réellement subversif. Le terme n'est pas excessif, du moins du point de vue que nous nous apprêtons à expliquer. Il n'est pas question de repérer dans notre *reportatio* la présence, plus ou moins dissimulée, de doctrines hétérodoxes : enseignant à une date peu distante de 1277, notre maître est encore manifestement inhibé par la censure. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que l'effet inhibiteur de cette censure sera déjà très affaibli une quinzaine d'années plus tard : Gilles d'Orléans, l'anonyme d'Erfurt et, surtout, Raoul le Breton assumeront, ou discuteront, une grande partie des positions condamnées en 1277 en matière de philosophie morale. Afin de comprendre en quoi nos questions anonymes sur l'*Éthique* peuvent effectivement avoir une portée hétérodoxe, il est nécessaire de se tourner vers leur source principale, c'est-à-dire la *Secunda pars* de la *Summa* de Thomas d'Aquin, parce que c'est dans l'usage que l'auteur fait de cette source que demeure tout son potentiel subversif.

Dans une étude magistrale publiée en 1952, le Père Gauthier a démontré, grâce à une série importante de coïncidences doctrinales, la contemporanéité de deux œuvres thomasiennes : la *Secunda pars* de la *Summa* et la *Sententia libri Ethicorum*. D'après Gauthier, Thomas aurait commenté l'*Éthique à Nicomaque* dans le cadre de la composition de la *Secunda pars*, c'est-à-dire de la section morale de la *Summa*[5]. Dans cet ouvrage, la philosophie morale d'Aristote est incluse dans un dessein visant, quoique indirectement, à la vision de

4. Le seul cas où notre *reportatio* se rapproche d'une doctrine condamnée en 1277, survient à propos du problème de l'humilité, dont l'auteur donne une solution proche de celle de Siger de Brabant (cf. R. A. Gauthier, *Trois commentaires…*, p. 319–328) ; nous croyons, avec le Père Gauthier (*ibid.*, p. 334), que cette 'défaillance' est due à la distraction de l'auteur plus qu'à sa volonté de souscrire à une doctrine dangereuse.

5. R. A. Gauthier, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 18, 1951, p. 66–105 ; cf. aussi Id., *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, appendice au t. XLVIII de l'edition Léonine, en particulier p. xxivb : « Nous avons tout lieu de croire que le commentaire sur l'*Éthique* se rattache non pas à l'enseignement oral de saint Thomas, mais bien à son œuvre écrite : à ce moment même, en effet, saint Thomas rédigeait la seconde partie de la *Somme de théologie*, consacrée à la morale : la rédaction (avec l'aide de secrétaires) de la *Tabula libri Ethicorum* et de la *Sentencia libri Ethicorum* s'explique au mieux comme une préparation à la rédaction de la seconde partie : on comprend que saint Thomas se soit appliqué à mener de front des œuvres qui, dans son esprit, étaient inséparables ».

Dieu dans l'au-delà et au salut éternel. Les vertus et la psychologie de l'*Éthique à Nicomaque* trouvent leur place dans la conception thomasienne de l'action morale car, en rectifiant l'âme irrationnelle et en assujettissant l'appétit au commandement de la raison, elles anéantissent le vice et empêchent le péché, c'est-à-dire les dispositions et les actes qui entravent le salut de l'homme et la vision bienheureuse.

Qu'en est-il de ce dessein dans notre *reportatio* et dans les autres textes qui lui sont proches ? Qu'y reste-t-il de la *Summa*, de sa structure et de la conception de l'homme que cette structure reflète, à part ses syllogismes, épurés de leur inspiration et de leurs autorités théologiques ? Dans les questions anonymes sur l'*Éthique* contenues dans P, et dans les autres textes parallèles qu'on a rapidement examinés, la portée doctrinale de la *Summa* de Thomas est mise au service d'une toute autre fin : la synthèse thomasienne devient en effet un instrument de compréhension et d'exégèse du texte aristotélicien. Ici se trouve le scandale, ici se trouve la divergence radicale des maîtres ès arts par rapport à Thomas. D'un point de vue strictement doctrinal, ils partagent beaucoup – presque tout – avec Thomas ; ce qu'ils ne peuvent pas partager, en revanche, c'est l'*usage* de la philosophie morale, du livre et de la *lectio* aristotélicienne. Thomas avait intégré la vérité contenue dans les livres d'Aristote dans une doctrine théologique éclairant le chemin qui mène l'homme à la béatitude éternelle. Les maîtres ès arts ont désintégré la théologie de Thomas pour la mettre au service de l'exégèse d'Aristote.

Deuxième partie

Édition du Texte

Sigla, Compendia et Notae

P	Paris, BnF, lat. 14698
Z	Paris, BnF, lat. 15106

E	Anon., *Qu. sup. lib. Eth.*, Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485)
Hr	*Ethica Hoferiana*, ms. Cambridge (Mass.), Library of Harvard University, olim library of Philip Hofer, Typ 233 H, fol. 17ra–58ra
Petrus	Petrvs de Alvernia, *Qu. sup. lib. Eth.* (ed. A. J. Celano)
Radulphus	Radvlphvs Brito, *Qu. sup. lib. Eth.* (ed. I. Costa)

< >	uerba hic inclusa suppleui
[ ]	uerba hic inclusa seclusi
* * *	indicant lacunam
† †	locum corruptum includunt
—	in lemmatibus, adnotationem ad totum locum referendam esse indicat
…	in lemmatibus, adnotationem ad sola uerba retenta referendam esse indicant
add.	addidit
adn.	adnotatio (etc.)
app.	apparatus (etc.)
arg.	argumentum
corr.	correxit, correctum
del.	deleuit
dub.	dubium
exp.	expunxit, expunctum
fort.	fortasse
inf.	inferior (etc.)
interpr.	interpretatio (etc.)
laud.	laudatus (etc.)
loc.	locus (etc.)
marg.	margo (etc.)
praem.	praemisit
qu.	quaestio (etc.)
resp.	responsio
scr.	scripsi
secl.	seclusi
sup.	superior (etc.)
suppl.	suppleui
transp.	transposui
u.	uersus (etc.)

< Anonymi Artivm Magistri >

< Qvestiones svper Librvm Ethicorvm > < Aristotelis >

< Prohemivm >

P fol. 130ra | Quamuis scriptum sit ab Alexandro quod uiri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter uirtuosi, utpote casti et temperati, iusti, fortes et liberales, mansueti et magnanimi, magnifici, legibus obedientes et delectationes non prosequentes, tamen secundum communem hominum opinionem non est ita, licet ita sit secundum ueritatem. Immo creditur a multis quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice sint praui uiri increduli et non obedientes legi, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophice sunt defamati et suspecti. Et ex hac defamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non inceperunt, uel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores, retrahent se a philosophia et studio et speculatione siue contemplatione philosophica. Et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multe ueritatis, et precipue ueritatis theologice.

Dico quod erit impedimentum in cognitione multe ueritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem ueritatis de multis entibus secundum uiam rationis. Quod autem sit impedimentum in cognitione ueritatis theologice, hoc apparet quia, sicut dicunt multi, homines informati in philosophia magis possunt proficere in theologica facultate quam alii, et ideo si retrahantur homines a philosophia et studio contemplationis philosophice, magnum erit impedimentum in cognitione ueritatis theologice.

Et quamuis dantes se studio et contemplationi philosophice sint ita defamati et suspecti, non tamen sunt tales sicut esse creduntur. Et hoc potest persuaderi per tria signa : primum est quia uiri philosophici et dantes se studio et contemplationi philosophice sunt uirtuosi, secundum est quod ipsi sunt obedientes legi, et tertium est quod non sunt a communitate expellendi.

1–4 ab Alexandro — prosequentes : haec Alexandri Aphrodisiensis sententia refertur ab Averr., *In Phys.* VIII, prologus (ed. Schmieja p. 186a–187a).

Primum est quod homines qui dant se studio et contemplationi philosophice sunt uirtuosi, quia ipsi delectantur delectatione intellectuali : sicut enim operationi sensuum sequitur delectatio, sic operationi intellectuum communicatur et sequitur delectatio quedam, unde philosophia, sicut dicitur in X huius, affert mirabiles delectationes puritate et firmitate. Delectatio autem intellectualis potior est et excellentior delectatione sensuali quanto intellectus est potior et excellentior sensu ; propter quod non est uerisimile quod uiri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophice maiorem delectationem amittant pro minori. Et hoc signum quod isti non prosequuntur superhabundantiam | delectationum sensibilium, immo magis reputant delectationem intellectualem. Signum est igitur quod ipsi sunt uirtuosi, et hoc est quod dicit Commentator in prologo VIII Phisicorum, quod cum homines incipiunt speculari ueritatem in philosophicis, spernunt omnem aliam delectationem. P fol. 130rb

Aliud signum est quod isti sunt obedientes legi, quia sicut dicit Philosophus in Moralibus, qui diuersus est legi iniustus est et uituperandus. Non autem uerisimile quod uiri philosophici dantes < se > studio et contemplationi philosophice reddant se uituperabiles ab omnibus, et hoc est signum quod ipsi sunt obedientes legi.

Tertium est quod huiusmodi uiri non sunt a communitate expellendi, quia quicumque faciunt bonum in communitate et nituntur ad hoc, illi debent esse pars ciuitatis et non expellendi a ciuitate, immo tales sunt honorandi et eligendi ; sed uiri philosophici nituntur ad bonum communitatis : diligunt enim bonum communitatis, unde si philosophia sit ad bonum in ciuitate et uiri philosophici nitantur ad hoc quod homines efficiantur scientes, ipsi nituntur ad bonum communitatis, et ex hoc apparet quod ipsi debent esse pars ciuitatis et non expelli a communitate.

Et quamuis in philosophia sint aliqui errores, tamen uidetur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis aduersari secundum uiam rationis per philosophiam ; et ideo expediens est quod philosophia legatur et exponantur errores, non quod homines eis credant.

Est autem intelligendum quod scientia duplex est : quedam speculatiua et quedam practica ; speculatiua est propter scire, practica autem refertur ad opus. Inter autem scientias quedam sunt introductorie, sicut gramatica et logica, quedam autem reales, que habent finem in se, sicut scientia diuina,

---

41 uerisimile *scr. cum Gauthier* (*Trois commentaires…, p. 227*)] uirile P **41** se *suppl. cum Gauthier* (*Trois commentaires…, p. 227*)

---

29 X huius : 1177 a 25–27, loc. laud. ab Alberto, *Ethica* I, i, 1 (ed. Borgnet t. VII, p. 2a). **36–37** Commentator — VIII Phisicorum : Averr., *In Phys.* VIII, prologus (ed. Schmieja p. 188a). **40** in Moralibus : *Eth. Nic.* V, 1130 a 16–24. **58–59** speculatiua — opus : cf. Arist., *Metaph.* II, 993 b 19–21.

mathematica et naturalis. De istis autem scientiis nichil ad presens. Scientia autem practica refertur ad opus et est duplex, quia quedam est factiua et quedam actiua, que dicitur moralis scientia. Factiua est de factibilibus a nobis, unde est de operationibus que transeunt in materiam exteriorem, et tales sunt artes mechanice. Scientia autem actiua est de agibilibus a nobis, unde uersatur circa actiones que non transeunt in materiam exteriorem, sicut uelle, intelligere, consiliari et similia, et talis dicitur moralis, unde tota intentio moralis uersatur circa operationes humanas. Operationes autem humane sunt ille que subiacent rationi et uoluntati, unde si alique operationes sint que non subiacent rationi et uoluntati, non dicuntur humane sed naturales, sicut operationes anime uegetatiue.

P fol. 130va Operationes autem humane possunt accipi tripliciter : est autem operatio | humana que est uniuscuiusque hominis secundum se, est autem operatio humana que est operatio multitudinis domestice, est autem operatio humana que est operatio multitudinis ciuilis. De hac autem triplici operatione est triplex scientia. < Vna enim est scientia > que dicitur moralis, scilicet monastica, que considerat operationes unius hominis secundum se, et docet illa scientia quomodo unusquisque homo debet regere se ipsum in operationibus suis. Alia autem est scientia yconomica, que uersatur circa operationes multitudinis domestice et docet cuiusmodi debent esse operationes multitudinis domestice et quomodo debet regi talis multitudo. Alia autem est scientia politica, que uersatur circa operationes multitudinis ciuilis, et docet cuiusmodi sint ille operationes et quomodo debet regi talis multitudo ciuilis. Iste autem tres scientie connexe sunt : quia homo est pars multitudinis domestice et multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis, et ideo scientie que sunt de operationibus hominis secundum se et de operationibus multitudinis domestice et de operationibus multitudinis ciuilis sunt adnexe ad inuicem.

Hec autem scientia que dicitur monastica traditur in libro Ethicorum et appellatur ethica, et dicitur ab *ethi*, quod est mos, et *ycos*, quod est scientia, quasi *scientia de moribus*. Ista enim scientia est prior ordine doctrine inter alias scientias morales [et commentatorum]. Yconomica autem secundum quosdam traditur in libro separato, sed adhuc non peruenit ad nos ; aliqui tamen dicunt

---

88 libro *scr.*] scientia P **91** et commentatorum *secl. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 276*)

68–69 Operationes — uoluntati : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, u. 43–45) : « Dico autem operationes humanas quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis » ; *I^a II^ae*, 1, 1, resp. (ed. Leon. t. VI, p. 6b) : « Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt » (cf. etiam *I^a II^ae*, 1, 3, resp. ; *I^a II^ae*, 6, < prologus > ; *I^a II^ae*, 7, 4, resp. ; *I^a II^ae*, 18, 6, resp., etc.). **88–90** et appellatur ethica — scientia de moribus : cf. E, prohemium (fol. 47va) : « ab *ethis*, quod est mos, et *ycos*, scientia, quasi *scientia moralis* » ; aliter Albertvs, *Ethica* I, 1, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 16b). **91–92** secundum quosdam … aliqui : non inueni, sed cf. Gauthier, *Deux témoignages…*

quod de yconomica non facit Philosophus scientiam separatam, sed de ipsa yconomica siue de multitudine domestica tradit Philosophus partim in libro Ethicorum et partim in libro Politicorum.

Obmissis yconomica et politica, ueniamus ad scientiam Ethicorum. In omni autem scientia multa sunt consideranda : primo quid est in scientia suppositum siue subiectum, que est causa efficiens et cui parti philosophie supponatur et quis sit modus procedendi et quis titulus.

Suppositum in hac scientia siue subiectum est operatio humana ordinata in finem : est enim manifestum quod est aliqua operatio humana ordinata ad finem, et ideo istud supponitur in hac scientia et subicitur. Aut potest dici quod homo agens uoluntarie propter finem est subiectum siue suppositum in hac scientia, sicut diceret aliquis in scientia Phisicorum quod motus est subiectum uel quod ens mobile : motus enim est ibi subiectum uel ens mobile ; ita aliquis dicet in moralibus quod operatio humana uel homo agens uoluntarie propter finem est ibi subiectum.

Causa efficiens fuit ipse Aristoteles. Et debet hec scientia appretiari ex nomine auctoris et ex stima, quia sicut dicit Albertus, *Aristoteles* idem est quod *positio uir|tutis* uel *stans in uirtute* ; et ideo ex nomine auctoris debet hec scientia appretiari. Item, hec scientia ex stima actoris, quia sicut recitat Albertus, multi tractauerunt de moribus et de uirtutibus, sed nullus ita ordinate tractauit de moribus et uirtutibus sicut Aristoteles. P fol. 130vb

Hec autem scientia supponitur morali philosophie : hec enim scientia est de moribus et est propter operationem, ut boni fiamus, et ideo supponitur morali philosophie, non rationali.

Modus autem procedendi est thipicus siue exemplaris et grossus : talis enim modus procedendi competit materie subiecte in hac scientia, sicut apparebit.

Titulus talis est : Incipit Ethica Nichomaca Aristotelis Tragetice. Ethica dicitur ab *ethi*, quod est mos, et *ycos*, scientia, quasi *scientia de moribus*. Dicitur autem Nichomaca quia scripta fuit ad Nichomacum, qui fuit uel pater Aristotelis uel filius uel amicus, sicut aliquis liber Platonis uocatur Thimeus quia scriptus fuit ad Thimeum. Dicitur autem esse Aristotelis stragetice quia natus fuit Aristoteles de ciuitate strageticana.

---

115 operationem *scr.*] opinionem P **117** exemplaris *scr.*] eyaris (*sic*) P **119–124** tragetice … stragetice … strageticana *sic* P (*cf. supra, p. 43*)

100–107 Suppositum — subiectum : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, u. 50–54). **109** Albertus : *Ethica* I, i, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 15b) : « Aristoteles secundum nomen *positio virtutis* interpretatur vel *opus* » ; sed cf. E, Prohemium (fol. 47va) : « dicitur autem *Aristoteles* ab *ares*, quod est uirtus, et *stotas* uel *olon*, quod est totum, quasi *totum stans in uirtute* ». **111** Albertus : *Ethica* I, i, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 15b–16a). **114–115** hec enim — fiamus : cf. *Eth. Nic.* II, 1103 b 26–31 (*Ethica uetus*). **118** apparebit : qu. 16. **120** Ethica — de moribus : cf. supra, u. 88–90, cum adn. **121–123** Dicitur — ad Thimeum : cf. Albertvm, *Ethica* I, i, 7 (ed. Borgnet t. VII, p. 16b).

Hec autem scientia moralis, sicut dicit Apuleius, debet esse ultima inter alias 125
scientias, unde, discursis aliis scientiis, in hac scientia uitam suam finiebant philosophi. Hec enim scientia reddit hominem bonum et honestum, et ideo hec scientia est bona et honesta.

125 Apuleius : cf. ALBERTVM, *Ethica* I, I, 1 (ed. Borgnet t. VII, p. 2a) ; et adn. ad RADVLPHVM, prohemium, u. 47–49.

< Qvestiones extra Litteram >

< Qvestio 1 >

Lectio I

Antequam descendamus ad litteram querenda sunt quedam communia. Primo utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane. Et uidetur quod non.

Quia bruta animalia reguntur memoria et ymaginatione ; ita uidetur quod homines possint regi experimento et ratione absque arte et scientia.

Oppositum dicit Philosophus in I Metaphisice, quia uita hominis regitur ratione et arte ; ad regimen igitur uite humane necessaria est scientia moralis.

Ad questionem intelligendum quod ad perfectum regimen uite humane necessaria est scientia siue ars moralis. Cuius ratio est quia licet homo habeat rationem et intellectum, non tamen potest perfecte regi intellectu et ratione sine arte et scientia, quia intellectus carens scientia et arte in multis decipitur ; propter quod ad perfectum regimen uite humane necessaria est scientia moralis. Vnde uidens Aristoteles quod multi homines grauiter errauerunt in uia morum, succurit illi errori tradendo scientiam moralem. Sicut enim ad faciendum aliquod artificiale, ut domus uel aliquid huiusmodi, non sufficit ratio et intellectus sed oportet esse artem aut scientiam quam aliquis < acquirit > inueniendo aut addiscendo, ita etiam ad perfectum regimen uite humane non sufficit ratio et intellectus sed oportet habere scientiam moralem aut per doctrinam aut per inuentionem. Vnde animalia bruta memoriam habent et
P fol. 131ra ymaginationem, et non | solum reguntur memoria, sed quadam assuefactione adiuncta. Sicut igitur illa assuefactio se habet ad memoriam et ymaginationem in brutis, ita scientia moralis se habet ad intellectum et rationem in hominibus, et hoc est quod dicit Philosophus in I Metaphisice, quod genus hominum regitur arte et ratione.

Ad rationem dico quod non solum bruta reguntur memoria et ymaginatione, sed quadam assuefactione adiuncta memorie et ymaginationi, et

---

25–26 ymaginatione *scr.*] ratione P

---

6 I Metaphisice : 980 b 27–28. **23** I Metaphisice : *ibid.*

propter hoc non oportet quod homo perfecte regatur ratione aut intellectu, sed oportet ipsum habere scientiam moralem aut artem. Si igitur homo uelit regere se ipsum in operationibus suis, si etiam uelit regere multitudinem domesticam, si etiam uelit regere multitudinem ciuilem, audiat scientiam moralem et operetur secundum principia eius et precepta.

< Qvestio 2 >

Tunc queritur utrum tota scientia moralis sit una scientia. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia de toto et de parte est scientia una, sicut de aere toto et de parte aeris, et de animali et parte eius ; homo autem est pars multitudinis domestice et multitudo domestica est pars multitudinis ciuilis ; ergo de operationibus multitudinis ciuilis et de operationibus multitudinis domestice et de operationibus hominis est scientia una.

< 2 > Preterea. Scientia est una que est unius generis subiecti ; sed in tota scientia moralis est unum genus subiectum, uidelicet operatio humana ordinata in finem ; ergo etc.

Oppositum arguitur : quia Philosophus nobis tradit scientias diuersas et distinctas de operationibus humanis, sicut monosticam, politicam, yconomicam.

Ad questionem intelligendum quod tota scientia moralis est una in genere, sicut tota scientia naturalis : sicut enim tota scientia naturalis uersatur circa entia < naturalia >, sic tota scientia moralis uersatur circa operationes humanas ordinatas in finem, et sic est una in genere scientia moralis ; tamen distincta est in partes diuersas speciales modo quo naturalis scientia : distincta enim sunt entia naturalia, et diuersorum entium naturalium diuerse sunt considerationes, propter quod diuerse sunt scientie speciales in naturali scientia. Sic dico in tota scientia moralis quod diuerse sunt scientie speciales, quia operationum humanarum diuerse sunt considerationes : una est consideratio operationis humane secundum se, alia est consideratio [multitudinis] operationis multitudinis domestice, alia est consideratio operationis multitudinis ciuilis, et propter hoc in scientia morali, que est una in genere, sunt diuerse scientie speciales, ita quod monostica differt ab yconomica et yconomica a politica.

---

4 autem *scr. cum Petro* (*qu. 2, u. 3*)] enim P **22** considerationes *scr.*] considerati operationes P

---

8 Scientia — subiecti : cf. Arist., *An. post.* I, 87 a 38.

Et ideo attendendum propter dissolutionem rationum quod aliquod est totum quod est unum secundum ordinem, sicut mundus et exercitus | et etiam P fol. 131rb
multitudo domestica et multitudo ciuilis : exercitus ordinatur ad unum ut ad ducem, multitudo domestica ordinatur ad unum ut ad patremfamilias, multitudo ciuilis ordinatur ad unum ut ad superiorem ; aliud est totum quod est unum secundum colligentiam ad compositionem, sicut domus ; aliud est totum quod est unum secundum continuitatem, et hoc est uerius unum. Modo dico quod in toto quod est unum ordine partes bene habent aliquam operationem que non est operatio propria totius : miles enim in exercitu propriam habet operationem quam non habet exercitus. Et ideo cum multitudo domestica et ciuilis sit unum secundum ordinem, partes bene habent aliquas operationes que non sunt operationes totius. Sed in toto continuo et in toto uno per compositionem pars non habet operationem aliquam que non est totius principaliter.

Ex hiis dissoluitur prima ratio : dico enim quod uerum de toto continuo et parte eius et de toto uno per compositionem et eius parte ; si autem aliquid sit totum ordine, non oportet quod de illo toto et eius parte sit una scientia.

Ad aliam rationem. Tu bene probas quod illa scientia est una in genere sed non probas quod sit una in speciali : diuerse enim sunt operationes humane, quia quedam sunt que < sunt > uniuscuiusque secundum se, et quedam sunt que sunt ipsius multitudinis domestice, et quedam sunt que sunt ipsius multitudinis ciuilis.

< Qvestio 3 >

Tunc queritur specialiter descendendo, utrum ista scientia ethica sit una. Et uidetur quod non.

Quia hic determinatur de uirtute morali et intellectuali ; iste autem uirtutes non sunt unius rationis nec generis ; ergo uidetur quod ista scientia que determinat de istis uirtutibus non sit una.

Oppositum apparet per Philosophum, qui tradit nobis unam scientiam moralem habentem decem libros partiales.

---

43 et^2 *scr.*] etiam *dub.* P

28–37 aliquod est totum — exercitus : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 4, u. 78–106, et cf. adn. ad loc.).

Ad questionem intelligendum quod scientia est habitus quidam, et habitus est potentia quedam respectu actualis considerationis, ut dicitur II De anima ; unitas autem potentie accipitur ex unitate obiecti ; ergo illa scientia est una, que habet unam rationem subiecti uel obiecti, et hoc dicitur in libro Posteriorum, quod scientia est una que est unius generis subiecti. Modo dico quod ista scientia unum habet subiectum, quia illa que considerantur in hac scientia sunt a nobis agibilia, unde sunt operationes humane uel principia ipsarum ; et ideo hec scientia est una.

Est tamen attendendum quod ad unitatem scientie non exigitur quod illud unum circa quod considerat illa scientia sit uniuocum, immo sufficit quod illud sit secundum attributionem siue analogiam, unde de ente, quod est analogum, est scientia una.

| Ad rationem dico quod uirtus moralis est habitus a quo egrediuntur P fol. 131va morales operationes, que quidem operationes sunt subiecte rationi et uoluntati ; similiter uirtus intellectualis est habitus a quo procedunt operationes intellectuales, sicut speculatio, que quidem operationes sunt subiecte rationi et uoluntati ; unde dico quod tam operationes morales quam operationes intellectuales sunt humane a nobis agibiles subiecte rationi et uoluntati : in hoc conueniunt. Et ideo de operationibus moralibus et uirtutibus et operationibus intellectualibus et uirtutibus est scientia una.

< Qvestio 4 >

Tunc queritur utrum de moribus uel operationibus humanis potest esse scientia. Et uidetur quod non.

< 1 > Omnis scientia est de uniuersali ; operatio autem humana siue mores sunt particulares : omnis operatio circa singularia, sicut dicitur I Metaphisice ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Omnis scientia est ex necessariis ; mores non sunt necessarii ; ergo etc. Maior apparet libro Posteriorum. Minor probatur : quia mores et

---

9 II De anima : 412 a 10–11 (interpr. Guillelmi) : « Et hoc dupliciter, hoc quidem sicut sciencia, illud autem sicut considerare » ; cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLV.1, p. 69, u. 118–128) : « Tercia diuisio est quod actus dicitur *dupliciter*, uno modo *sicut sciencia* est actus, alio modo *sicut considerare* est actus. Et differencia horum actuum ex potenciis perpendi potest : dicitur enim aliquis in potencia gramaticus ante quam acquirat habitum gramatice discendo uel inueniendo, que quidem potencia in actum reducitur quando iam aliquis habet habitum sciencie ; set tunc iterum est in potencia ad usum habitus cum non considerat in actu, et de hac potencia in actum reducitur cum actu considerat ». **11–12** in libro Posteriorum : cf. supra, qu. 2, u. 8 cum adn. **Qu. 4.** **4** I Metaphisice : 981 a 16–17 (cf. adn. ad Radvlphvm, qu. 1, u. 5–6). **7** libro Posteriorum : I, 75 b 24–25.

operationes humane sunt a uoluntate ; quod autem est a uoluntate non est necessarium, quia uoluntas se habet ad opposita ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Scientia est de eo quod est idem apud omnes, quia scientia est de eo quod est necessarium et intransmutabilium, quod est idem apud omnes ; < mores autem non sunt idem apud omnes >, immo apud diuersos sunt diuersi mores et quod est bonum in una regione est malum in alia regione.

Oppositum arguitur : quia circa mores et operationes humanas contingit recte agere et peccare ; ergo de moribus potest esse scientia, quia de illo est scientia, circa quod contingit recte agere et peccare.

Preterea. De eo quod est bonum et difficile potest esse scientia ; sed mores uel operationes humane bone sunt et difficiles ; ergo etc.

Preterea. De eo < de > quo contingit assignare rationes diffinitiuas et aliquid demonstrare potest esse scientia ; mores sunt huiusmodi ; ergo etc. Minor apparet in processu libri.

Ad questionem intelligendum quod de moribus potest esse scientia : contingit enim assignare rationes diffinitiuas et aliquid demonstrare de moribus, et ideo de ipsis potest esse scientia.

Est tamen considerandum quod alique sunt scientie que sunt de hiis que sunt uera sicut semper et non possunt aliter se habere aliquo modo, sicut sunt scientie mathematice : omnis enim triangulus habet tres, et semper hoc est uerum et non potest dari instantia in aliquo. Alie autem sunt scientie que considerant illa que sunt uera ut in pluribus, non sicut semper, sicut scientia moralis : quod enim uirtutes generentur ex hoc quod homines operantur secundum uirtutem, hoc uerum est ut in pluribus, in aliquibus instantia est, unde in hac scientia uix inuenitur aliqua propositio uniuersalis quin habeat instantiam.

Et quomodo potest esse scientia de talibus que non sunt uera de necessitate et semper sed ut in pluribus ? Dico quod scientia est de illis in quantum sunt
P fol. 131vb necessaria aliquo | modo : sicut enim necessarium simpliciter et absolute quod omnis triangulus habet tres, et non potest habere instantiam, ita necessarium est et non potest habere instantiam quin ex aliquibus in morali scientia proueniant aliqua ut in pluribus, immo semper est hoc uerum in pluribus, et propter hoc dicit Philosophus in libro Posteriorum quod de hiis que sunt frequenter est scientia, non quia frequenter, sed quia semper eueniunt frequenter ; et sic in scientia morali.

Ad rationes. Ad primam dico quod operatio potest considerari et in particulari et in uniuersali, et si consideretur in particulari, tunc de ipsa non est scientia, si in uniuersali, tunc de moribus et operationibus humanis potest esse

9 uoluntas se habet ad opposita : cf. Arist., *De interpr.*, 22 b 36–23 a 6 (interpr. Boethii), et Id., *Metaph.* IX, 1048 a 8–16 (cf. adn. ad Radvlphvm, qu. 1, u. 11). **40** in libro Posteriorum : I, 87 b 19–27.

scientia : ab ista enim operatione, ab illa et ab illa similibus existentibus potest extrahi uniuersalis ratio.

Ad aliam rationem. Verum est : omnis scientia est ex necessariis, sicut expositum est. Dico tunc quod mores secundum quod dependent a uoluntate istius hominis uel illius non sunt necessarii, secundum tamen quod mores accipiuntur simpliciter et in uniuersali, sic mores sunt necessarii et permanentes : sicut enim homo in communi est permanens, non iste uel ille, sic mores in communi sunt permanentes, non mores qui dependent a uoluntate istius hominis uel illius.

Ad aliam rationem. In primis est intelligendum quod si de aliquo sit scientia, non oportet quod illud in esse inueniatur apud omnes, ut de aliquo animali potest esse scientia, quod non inuenitur in omni regione. Necesse est tunc quod si de aliquo sit scientia, quod ratio eius uere accepta sit eadem apud omnes. Verumptamen circa rationem alicuius multotiens errant homines, et propter hoc dico quod de moribus est scientia et quod ratio morum, si uere accipiatur, eadem est apud omnes : omnes enim homines conueniunt in specie, et ideo oportet quod mores hominum conueniant in specie. Et si sint alii et alii mores apud diuersos ? Et alia ratio hec est : quia homines sunt decepti in ratione morum, si tamen secundum ueritatem acciperetur, esset eadem apud omnes.

---

47 ratio *scr. cum Petro* (*qu. 4, u. 36–37*)] operatio P **59** errant *scr.*] erant P

< Liber Primvs >

< Qvestio 5 >

Lectio II *Omnis ars et omnis doctrina* etc. Adhuc queritur extra litteram utrum hec scientia Ethicorum sit practica uel speculatiua. Et uidetur quod sit speculatiua.

< 1 > Vt arguit Albertus : quia modus theoricus est et etiam doctrinalis siue demonstratiuus quando proceditur in scientia aliquid diffiniendo et aliquid de aliquo demonstrando ; talis autem modus procedendi in hac scientia : aliqua enim diffinit et aliqua de aliquibus demonstrat ; ergo iste modus est theoricus ; ergo hec scientia est speculatiua.

< 2 > Preterea. Scientia speclatiua est propter scire ; hec autem scientia Ethicorum est propter scire, uidelicet ut sciantur ea que determinantur in hac scientia et ut fugetur ignorantia circa moralia ; ergo etc.

Oppositum arguitur : quia dicit Philosophus inferius quod hec scientia non est contemplationis gratia, ut dicitur I Metaphisice ; ergo etc.

P fol. 132ra Ad questionem intelligendum quod | scientia speculatiua est tantum propter scire et non refertur ad opus aut ad aliquam utilitatem, scientia autem practica refertur ad opus et ad aliquam utilitatem, unde scientia practica est propter aliquod opus et utilitatem aliquam ; hec autem scientia non est tantum propter scire, immo refertur ad opus et ad aliquam utilitatem : hec enim scientia docet modum operandi secundum omnes uirtutes, et ex hoc apparet quod refertur ad opus et ad operationem, et ex hac operatione prouenit quedam utilitas, uidelicet quod homo efficitur bonus, et propter hoc hec scientia debet dici practica et non speculatiua.

Sed est attendendum quod [est] scientia practica refertur ad operationem. Operatio autem duplex est : quedam est operatio que non transit in materiam exteriorem, sicut dicitur in IX Metaphisice, sicut intelligere, consiliari, eligere :

---

16 tantum *scr. cum Petro* (*qu. 5, u. 18*)] tamen P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1094 a 1. **3** Albertus : *Ethica* I, 1, 4 (ed. Borgnet t. VII, p. 11a). **11** inferius : II, 1103 b 26–28. **12** I Metaphisice : 982 b 11–25. **24** IX Metaphisice : 1050 a 23–b 2.

talis operatio dicitur proprie actio ; quedam alia est operatio que transit in materiam exteriorem, sicut edificare, et talis operatio dicitur factio quedam. Vnde secundum diuersitatem illarum operationum oportet quod scientie practice diuersificentur : sunt igitur quedam scientie practice que dicuntur actiue et quedam que dicuntur factiue ; scientie autem actiue sunt morales : monostica, politica, yconomica ; scientie autem factiue sunt artes mechanice, sicut ars fabrilis et sic de aliis.

Ad rationes. Ad primam dico quod si aliqua scientia procedat diffiniendo et aliquid de aliquo demonstrando, et hoc non propter scire tantum sed propter opus, non est speculatiua sed practica. Hec autem scientia est huiusmodi, et propter hoc est practica.

Ad aliam rationem dico quod illa scientia que est tantum propter scire speculatiua est. Et tu dicis in minori quod ista scientia est propter scire : dico quod non est tantum propter scire, sed propter opus, ut boni fiamus : non enim est tantum ut cognoscantur ea que determinantur in hac scientia et ut fugetur ignorantia circa moralia, sed ut homines operentur secundum uirtutem et efficiantur boni. Et propter hoc hec scientia est practica actiua, non factiua et non speculatiua.

< Qvestio 6 >

Tunc queritur circa litteraria. Quia dicit quod omnia bonum appetunt, propter hoc queritur utrum aliquis possit appetere malum. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia aliquis sciens fornicationem esse malam appetit fornicari et prosequitur ; ergo uidetur quod aliquis potest appetere ipsum malum et quod scit esse malum.

< 2 > Preterea. Bonum non potest fieri nisi concomitetur aliquod malum : si enim fiat et generetur bonum, oportet quod aliquid aliud corrumpatur, et hoc est malum ; si ergo aliquis appetat bonum, uidetur quod appetat illud malum quod concomitatur illud bonum ; unde si aliquis sciret quod ex cursu oportet sudare, si appetit currere, ipse necessario appetit sudare ; si ergo aliquis appetat bonum et sciat quod illud bonum concomitatur malum, | ipse appetit malum. P fol. 132rb

< 3 > Preterea. Quidam est appetitus qui sequitur cognitionem ; modo potest contingere quod id quod est malum uidebitur alicui bonum secundum

---

38 non est — fiamus : cf. supra, prohemium, u. 114–115 cum adn. **Qu. 6.** **1** dicit quod omnia bonum appetunt : *Eth. Nic.* I, 1094 a 1–3. **7–8** si enim — corrumpatur : cf. Arist., *De gen. et corr.* I, 318 a 23–25.

cognitionem ; si ergo aliquis appetat illud quod sibi uidetur bonum, et hoc est malum, uidetur quod tunc aliquis potest appetere malum.

< 4 > Preterea. Aliquis appetit non esse et prosequitur se ipsum interficiendo ; hoc autem est aliquod malum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod omnia bonum appetunt. Si sic, ergo non appetunt malum.

Ad questionem intelligendum quod illud quod est per se appetibile ad prosequendum est ipsum bonum : non enim potest aliquid mouere appetitum nisi illud sit delectabile, et eo ipso quod aliquid mouet appetitum, eo ipso habet rationem boni : hec enim est ratio boni, uidelicet quod moueat appetitum. Et propter hoc dico quod malum per se et in quantum malum non potest ab aliquo appeti, immo malum eo quod malum fugibile est ; unde si sit malum secundum ueritatem et si sit malum secundum estimationem, est fugibile secundum estimationem.

Est tamen intelligendum quod aliquis potest appetere malum secundum accidens, et hoc multis modis. Vno modo aliquis appetit illud quod sibi uidetur bonum, et propter hoc malum non appetitur per se sed per accidens, in quantum uidetur bonum. Alio modo appetitur malum per accidens, quia aliquando bonum appetitur et illud bonum multotiens concomitatur malum, et ideo, cum illud bonum non possit haberi nisi concomitetur illud malum, illud malum appetitur non per se sed per accidens, uidelicet propter illud bonum quod concomitatur illud malum appetitur. Tertio modo appetitur malum per accidens : aliquis enim existit aliquando sub magnis infortuniis et uidetur sibi melius non esse quam esse, unde minus malum uidetur sibi non esse quam esse sub talibus infortuniis ; modo illud quod est minus malum respectu maioris mali habet rationem alicuius boni, unde ut homines fugiant maius malum, prosequuntur minus malum, et illud malum uidetur eis esse bonum per comparationem ad maius malum, et hoc potest esse causa quare aliqui homines non esse appetunt et interficiunt se ipsos : uidetur enim eis quod sit melius non esse quam subiacere talibus infortuniis, et propter hoc appetunt illud quod est malum simpliciter et prosequuntur, secundum tamen quod habet rationem boni.

Ad rationes. Ad primam. Philosophus dissoluit istam rationem in VII huius, et est sententia eius quod si aliquis appetat fornicari et prosequatur fornicari, uidetur sibi bonum in particulari, unde, sicut dicit Philosophus, omnis malus

30 aliquis *scr.*] aliquid P **34** concomitatur *scr. cum Petro* (*qu. 6, u. 33*)] communicatur P

20 in littera : cf. supra, u. 1 cum adn. **48** in VII huius : 1146 b 35–1147 a 10. **50** Philosophus : cf. *Eth. Nic.* III, 1110 b 28–29 (interpr. Grosseteste) : « Ignorat quidem igitur omnis malus que oportet operari, et a quibus fugiendum » ; et cf. *Summam Alexandrinorum* (ed. Marchesi p. li) : « et omnis malus ignorans est eius quod agendum est et eius a quo fugiendum est » (cf. adn. ad Radvlphvm, qu. 65, u. 10).

est ignorans : in hora in qua | facit illud malum ignorat illud esse malum ; P fol. 132va
sed talis ignorantia, sicut apparebit in III huius, non excusat peccatum : talis enim ignorantia est aliquo modo uoluntaria, sicut apparebit. Dico igitur : qui appetit fornicari et prosequitur, in illa hora uidetur sibi illud esse bonum in particulari.

Ad aliam rationem. Ista ratio probat quod malum non appetitur per se sed per accidens, secundum quod illud malum concomitatur aliquod bonum.

Ad aliam rationem dico quod si aliquis appetat non esse et se ipsum interficiat, facit illud quod uidetur sibi bonum : nam sibi uidetur melius non esse quam esse sub talibus infortuniis ; uerum est quod illud quod facit est malum simpliciter, non tamen facit illud nec appetit < nisi > secundum quod habet rationem boni.

< Qvestio 7 >

Tunc queritur utrum omnia bonum appetant. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia cuique inest appetitus, eidem inest fantasia, sicut dicitur II De anima ; sed non omnibus inest fantasia ; ergo nec appetitus ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Appetitus sequitur cognitionem ; sed non omnia habent cognitionem ; ergo non omnia appetunt ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod omnia, sicut dicit Philosophus, bonum appetunt. Omnia autem bonum appetere est omnia tendere et inclinari in ipsum bonum. Modo est attendendum quod aliqua tendunt et inclinantur in bonum ex cognitione boni : cognoscunt enim bonum, et propter hoc ad illud bonum tendunt et inclinantur, unde talia appetunt bonum appetitu animali, qui est < cum > cognitione ; aliqua autem sunt que tendunt et inclinantur ad bonum instinctu nature et non ex cognitione sua, et illa inclinantur quodam alio dirigente, sicut primo principio, quod est deus, sicut sagitta inclinatur ad signum quodam alio dirigente, scilicet sagittante. Et propter hoc dico quod omnia bonum appetunt, ita quod aliqua ex cognitione et aliqua ex instinctu nature. Et quod sit aliquis talis appetitus, scilicet naturalis, apparet per Philosophum in I Phisicorum, qui dicit quod materia appetit formam et turpe bonum, que tamen materia non habet cognitionem.

14–15 dirigente … dirigente *scr.*] digerente … digerente P

---

52 in III huius : qu. 60. **Qu. 7.** **2–3** II De anima : 413 b 22–23. **6** in littera : cf. supra, qu. 6, u. 1 cum adn. **18** I Phisicorum : 192 a 22–23.

Et est hic intelligendum quod illa que appetunt bonum instinctu nature semper appetunt illud quod est bonum simpliciter, non illud quod uidetur bonum ; illa autem que appetunt bonum ex cognitione, aliquando appetunt illud quod bonum est simpliciter et secundum ueritatem et aliquando appetunt illud quod habet apparentiam et fantasiam boni, quia potest contingere quod aliquid habet fantasiam boni quod malum est, et eo ipso quod habet fantasiam boni, P fol. 132vb eo ipso | appetitur. Vnde bonum quod appetitur aut est simpliciter bonum aut apparens bonum.

Ad rationes. Tu arguis ac si omnia que bonum appetunt, appeterent per cognitionem.

< Qvestio 8 >

Tunc queritur utrum omnia < unum > bonum appetunt. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia dicit Boetius quod omnia summum bonum appetunt, quod est unum ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Omnia bona alia a summo bono sunt bona per participationem et imitationem illius boni ; si ergo aliquid appetat aliud bonum a summo bono, ipsum quodammodo appetit summum bonum, uidelicet in illo bono, quod [illud bonum quod] appetit, est imitatio summi boni ; ergo etc.

Oppositum arguitur : unumquodque appetit suam perfectionem ; sed diuersorum diuerse sunt perfectiones ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod omnia quodammodo appetunt unum bonum et quodammodo diuersa bona : omnia enim appetunt diuersa bona in se, quia diuersorum diuerse sunt perfectiones et unumquodque appetit suam perfectionem secundum se, et propter hoc diuersa appetunt diuersa bona secundum se. Tamen omnia quodammodo unum bonum < appetunt >, sicut summum bonum, et non appetunt illud in se ipso, sed omnia appetunt summum bonum secundum quod inest aliis bonis : si enim aliquid appetit aliud bonum a summo bono, et constat quod illud est bonum secundum imitationem boni summi, et propter hoc summum bonum appetitur ab illo non in se, sed in illo bono.

Et sic patet solutio ad rationes.

---

1 unum *suppl. ex* Z (*qu. abbreuiata 8, u. 1*) **18** aliud *scr.*] aliquod P

---

3 Boetius : *De consol.* III, *pr.* 2 (ed. Moreschini p. 59–61, u. 1–43). **11–12** Ad questionem — diuersa bona : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 5, u. 175–183).

< Qvestio 9 >

Si utique quis finis operandarum… Adhuc queritur utrum bonum habeat rationem cause finalis. Et uidetur quod non. Lectio III

< 1 > Quia bonum est sui ipsius diffusiuum ; quod autem sui ipsius est diffusiuum habet rationem cause efficientis ; ergo non habet rationem cause finalis ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Deus est ipsum bonum ; ipse tamen habet rationem cause efficientis respectu omnium entium ; ergo non habet rationem cause finalis ; ergo etc.

Oppositum apparet ex hiis que dicit Philosophus in littera : dicit enim quod omnia bonum appetunt ; illud autem quod omnia appetunt habet rationem finis, quia quod omnia appetunt in illud tendunt, ad illud ordinantur.

Ad questionem intelligendum quod finis habet rationem boni et bonum etiam habet rationem cause finalis. Cuius ratio est quia finis est cuius gratia est uel fit aliquid ; in illud autem cuius est uel fit gratia aliud, illud ordinatur et tendit in ipsum ; tendere autem et ordinari in aliud, nichil aliud est quam illud appetere aut appetitu naturali aut appetitu cum cognitione ; illud autem in quod tendit appetitus, siue sit naturalis siue sit appetitus | cum cognitione, P fol. 133ra illud habet rationem boni : hec enim est ratio boni, quod referatur ad appetitum, et propter hoc bonum habet rationem finis et finis rationem boni ; et hoc est quod dicit Philosophus II Metaphisice, quod qui aufert finem, rationem aufert boni.

Et est attendendum quod causa alicuius duplex est : aut per se aut per accidens. Finis per se ipsum bonum, sed finis per accidens bene potest esse malum : aliquid enim quod est malum aliquando intenditur non sub ratione qua malum sed sub ratione qua bonum, et propter hoc habet rationem finis.

Ad rationes. Ad primam dico quod ista propositio primo debet intelligi de primo bono : primum enim bonum sui ipsius diffusiuum, unde in omnia alia entia diffundit ; modo est ita quod istud bonum non solum habet rationem cause efficientis sed rationem cause finalis : sunt enim omnia ordinata ad ipsum et in istud tendunt, et ideo istud bonum habet rationem cause finalis. Vel dicendum : dato quod omne bonum sit sui ipsius diffusiuum, adhuc bonum potest habere rationem finis : nichil enim prohibet aliquid habere duplicem rationem causalitatis respectu diuersorum, unde quod bonum habeat rationem

---

1 *Eth. Nic.* I, 1094 a 18–19 (*Ethica noua*). **3** bonum est sui ipsius diffusiuum : cf. R. A. Gauthier, *Le cours sur l'*Ethica Nova…, p. 140, adn. a. **9** in littera : cf. supra, qu. 6, u. 1 cum adn. **20** II Metaphisice : 994 b 12–13, cum commento Averr. (ed. Darms, p. 69, u. 28–29) : « Et qui destruit finem, destruit omne bonum et nihil percipit. Nihil enim dicitur esse bonum nisi propter causas finales ».

cause efficientis respectu unius et rationem cause finalis respectu alterius, non est inconueniens.

Ad aliam rationem dico quod deus non solum est causa efficiens omnium aliorum, sed etiam causa finalis, quia omnia alia ordinantur in ipsum et tendunt, et propter hoc habet rationem cause finalis.

< Qvestio 10 >

Tunc queritur circa istam lectionem primo utrum omnia quecumque facit, homo faciat propter finem. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia quecumque facit homo propter finem, uidetur facere ex deliberatione ; sed non omnia facit homo ex deliberatione : fricatio enim barbe non est ex deliberatione hominis ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Finis ultimus hominis non propter finem alium hominis, quia tunc non esset dare finem ultimum hominis. Ex hoc sic arguo : aliqua est operatio hominis que est finis ultimus ipsius hominis, sicut operatio que est secundum uirtutem perfectissimam, sicut apparet in X ; sed hec est operatio humana ; ergo non omnia quecumque agit homo, agit propter finem.

Oppositum arguitur : quia uoluit Philosophus prius quod omnia appetunt bonum et ordinantur in illud sicut in finem, sicut omnis ars et omnis disciplina et omnis actus et omnis electio ; ergo etc.

Preterea. Dicit in ista lectione quod in actionibus humanis est finis ultimus, omnia autem ordinantur in finem uel propter ipsum ; ergo quecumque facit homo, facit propter aliquem finem.

Ad questionem intelligendum quod quedam sunt operationes hominis que dicuntur humane et quedam sunt operationes hominis que non dicuntur humane. Operationes dicuntur humane que subiacent uoluntati et rationi,
P fol. 133rb quarum homo | dominus est, que etiam sunt facte per deliberationem. Tales autem operationes humane dupliciter sunt, quia quedam sunt operationes imperate a uoluntate et quedam elicite a uoluntate : omnes iste sunt propter finem : uelle enim et appetere non est propter uelle et appetere sed propter quid aliud. Operationes autem que sunt imperate a uoluntate, adhuc dupliciter sunt, quia quedam sunt que ordinantur in finem et quedam sunt que habent rationem finis ultimi. De illis igitur operationibus imperatis a uoluntate, que non habent rationem ultimi finis, uerum est quod sunt et fiunt propter finem

22 iste *scr.*] ille P **24** imperate *dub.* (*fort. corr. ex* operate) P

9 in X : 1177 a 12–13. **11** prius : cf. supra, qu. 6, u. 1 cum adn. **14** in ista lectione : I, 1094 a 18–22. **19** Operationes — rationi : cf. supra, prohemium, u. 68–69 cum adn.

ultimum. Operationes autem que habent rationem finis ultimi secundum se non sunt propter alium finem, immo ille habent rationem finis ultimi. Illis tamen operationibus adiungitur operatio elicita a uoluntate, que operatio est uelle, et ratione illius operationis adiuncte dicitur quod omnis operatio humana est propter finem, et hoc est uerum quantum ad operationem adiunctam et non quantum ad aliam operationem secundum se, sicut dictum est. Alie sunt operationes que non sunt humane, sicut ille que non subiacent rationi et uoluntati, sicut augeri uel nutriri, et huiusmodi operationes sunt etiam propter aliquem finem : agens enim in agendo istas operationes intendit istum finem determinatum, licet non precognoscat illum : necesse est enim quod agens intendat finem, aut aliter non ageret determinate ; iste autem operationes non habent rationem finis ultimi, et ideo agens agit illas propter finem, licet illum non precognoscat ; unde fricatio barbe est propter finem, licet homo multotiens non precognoscat illum. Et uniuersaliter oportet quod homo agat propter aliquem finem, quia si tollatur finis, tollitur causa prima omnium causarum : est enim finis ratio omnium causarum, et si tollatur prima causa, tollitur omnis causalitas ; unde materia est propter formam et forma propter agens et agens propter finem. Si ergo auferatur finis, aufertur simpliciter omnis causalitas.

Ad rationes. Ad primam dico quod non omnia que facit homo propter finem facit ex deliberatione : natura enim, que non deliberat, agit propter finem, sicut dicitur in II Phisicorum et probatur, unde aliqua que agit homo absque deliberatione bene agit propter finem. Et quando tu dicis in minori quod non omnia agit homo ex deliberatione, uerum est, sed quod agit homo sine deliberatione non debet dici operatio humana, et licet non sit operatio humana, ipsa tamen est propter aliquem finem, sicut dictum est.

Ad aliam rationem. Finis ultimus hominis etc., dico quod uerum est, in eodem genere. Sed aliqua est operatio humana que est finis ultimus etc. : ista ratio bene probat quod aliqua est operatio hominis que secundum se non ordinatur ad alium finem, qui finis | sit operatio hominis, et hoc est necessarium, et hoc est concedendum. Verumptamen operatio adiuncta isti operationi, scilicet elicita a uoluntate, est operatio que est propter aliquem finem, sicut uelle. Et licet ista operatio que est finis ultimus hominis non sit propter alium finem, qui finis sit operatio hominis, bene tamen est propter alium finem extrinsecum, scilicet finem ultimum simpliciter, qui est deus. P fol. 133va

---

35 operationes *scr.*] operationibus P **58** uerumptamen *scr.*] utrum tamen P **59** elicita a uoluntate *scr.*] elicitata (*sic*) et ratione P

---

49 in II Phisicorum : 196 b 21–22 ; 198 b 10–11 ; 199 a 20–30. **53** dictum est : u. 34–41.

< Qvestio 11 >

Tunc queritur utrum in rebus humanis sit accipere finem ultimum. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia in rebus rationis contingit procedere in infinitum : possum enim intelligere aliquam quantitatem, eadem maiorem et adhuc maiorem et sic in infinitum ; sed finis in rebus humanis est secundum apprehensionem rationis ; ergo in rebus humanis contingit procedere in infinitum ; et si sic, in eis non est accipere finem ultimum ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Finis est obiectum uoluntatis ; uoluntas autem, cum uult aliquem finem, potest reflecti supra suam operationem infinities : cum enim aliquis uelit bonum, potest uelle se uelle bonum et adhuc potest reflecti supra istam operationem in infinitum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, et probat ratione : quia si non esset finis ultimus in rebus humanis, desiderium hominis naturale esset uanum, quia non posset attingere intentum ; hoc autem est falsum ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod in rebus humanis necesse est esse finem ultimum : in rebus enim humanis est aliquid quod nos uolumus propter ipsum et ipsum non uolumus propter aliud, sed altera uolumus propter ipsum : si enim uellemus ipsum propter alterum et illud alterum propter alterum, esset processus in infinitum, et si esset processus in infinitum, desiderium hominis naturale esset uanum, quia tunc non posset attingere intentum, et aliquid dicitur uanum quando non potest attingere intentum.

Alia ratio est quod oportet ponere finem ultimum in rebus humanis, quia ita est in essentialiter ordinatis, quod si non esset ponere primum, non esset ponere aliquid eorum que sunt post, eo quod primum est causa omnium aliorum : omnes enim alie cause habent rationem medii preter primam causam ; modo ita est quod medium non mouet nisi moueatur ab alio, et ideo medium non causa sufficiens secundum se ; si autem tollatur primum et sit processus in infinitum, omnes ille cause habebunt rationem cause medie, et nulla erit sufficiens causa efficiens ; modo ita est quod finis ultimus habet rationem cause prime : licet enim sit ultimus in executione, est tamen primus in intentione,

9 operationem *scr.*] oppositionem *dub.* P **21** attingere *scr.*] includere P

12 in littera : I, 1094 a 18–22. **29–30** finis ultimus — in intentione : cf. Arist., *Eth. Nic.* III, 1112 b 23–24 ; VI, 1140 b 16–17 ; VII, 1151 a 16–17 ; *Metaph.* VII, 1032 b 6–21 ; *Phys.* II, 200 a 15–30 ; et cf. Averr., *In Phys.* II, comm. 89 (ed. Venetiis 1562 t. IV, fol. 84C) : « principium enim in cogitatione est finis in operatione, et finis in cognitione est principium in operatione » ; et eundem Averr., *In Metaph.* VII, comm. 23 (ed. Venetiis 1562 t. VIII, fol. 174A) : « principium operationis est finis cognitionis, et principium cognitionis est finis operationis » (cf. adn. ad Thomam de Aq., *Qu. disp. de quolibet* VIII, 1, 2, ed. Leon. t. XXV.1, p. 55, u. 75–76). Auctor uero praesertim uidetur pendere a Thoma de Aq., I^a II^{ae}, 1, 4, resp.

et ideo si non sit finis ultimus, non erunt posteriora. Et istud uerum est in essentialiter ordinatis : in rebus enim hominis essentialiter ordinatis non est processus in infinitum, sed est accipere primum. Nichil tamen prohibet quod in | accidentaliter ordinatis sit processus in infinitum, ut quod Sortes sit a Pla- P fol. 133vb
tone et Plato a Cicerone et sic in infinitum : dico enim quod omnia humana habent finem ultimum, et hoc est uerum in essentialiter ordinatis ; sed bene potest esse processus in infinitum in accidentaliter ordinatis, et quod non sit accipere primum.

Ad rationes. Ad primam dico quod in rebus rationis contingit procedere in infinitum, non in actu sed in potentia uel actu permixto potentie : si enim intelligatur magnitudo et deinde maior, iste processus est in infinitum non in actu puro sed in actu permixto potentie ; modo dico quod finis in rebus humanis non tantum est res rationis sed bene potest esse aliquid secundum se quod tamen apprehendatur a ratione ; et ideo non concludit illa ratio quod in rebus rationis procedatur in infinitum. Aut dicendum quod < licet > in rebus rationis procedatur in infinitum, illa que sic procedunt in infinitum, illa non sunt essentialiter ordinata sed accidentaliter : cum enim intelligo magnitudinem et tunc maiorem et tunc maiorem, ista non sunt essentialiter ordinata sed accidentaliter.

Ad aliam rationem dico : si uoluntas reflectatur super suam operationem infinities, ista non sunt essentialiter ordinata sed accidentaliter, et in accidentaliter ordinatis bene est processus in infinitum et non est accipere finem ultimum sicut in essentialiter ordinatis.

< Qvestio 12 >

Dicamus resumentes quoniam omnis cognitio… Adhuc queritur utrum desiderium humanum possit esse frustra et otiosum. Et uidetur quod sic. Lectio IV

Quia uult Philosophus in III huius quod uoluntas est impossibilium, unde potest homo uelle aliquod impossibile : uellemus esse immortales, sicut dicitur [esse] in III ; uelle autem hominis est eius desiderium ; ergo uidetur quod desiderium hominis sit aliquid impossibile ; illud autem quod est impossibile est uanum, quia non potest attingere intentum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

---

41 processus *scr.*] intellectus P **42** puro *scr.*] ponitur P **53** sicut *scr.*] sed P **Qu. 12.** **5** autem *scr.*] aliquod P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1095 a 14. **3** in III huius : 1111 b 21–22. **8** in littera : I, 1094 a 20–21.

Ad questionem intelligendum quod desiderium hominis ad presens potest dupliciter accipi : quoddam enim est desiderium hominis naturale et quoddam cum cognitione, sicut uelle. Desiderium naturale est quando aliquid ex sua natura inclinatur et ordinatur ad aliud ad quod habet aptitudinem et potentiam : non est igitur desiderium naturale nisi ad illud ad quod est aptitudo et potentia ; aptitudo autem et potentia non est ad impossibile, et ideo desiderium humanum non potest esse uanum nec otiosum. Desiderium autem quod est cum cognitione duplex est : quoddam est imperfectum et quoddam est perfectum. Imperfectum, sicut est uelle absolute ; desiderium autem perfectum, sicut uelle aliquid prosequi.

P fol. 134ra | Modo dico quod desiderium hominis quod est uelle tantum bene potest esse ad impossibile : homo enim potest bene uelle absolute aliquid impossibile, unde homines multi uellent esse immortales ; sed desiderium perfectum, sicut uelle prosequi, non potest esse aliquid impossibile, quia nullus nititur prosequi illud quod est impossibile aut quod credit esse impossibile.

Sed bene uerum est quod aliquando homo nititur prosequi illud quod secundum ueritatem est impossibile, sed illud est possibile in estimatione sua, aut non niteretur illud prosequi : quicumque nititur aliquid prosequi, illud reputat esse possibile. Et ita apparet quod desiderium naturale et desiderium cum cognitione, quod est sicut uelle prosequi, non [cum] potest esse otiosum, et de tali desiderio intelligit Philosophus.

< Et per hoc apparet solutio ad rationem >.

< Qvestio 13 >

Tunc queritur circa istam lectionem primo utrum uoluntas hominis, qui instituit sibi aliquem finem ultimum, possit ferri in plures fines ultimos diuersos, ut si aliquis instituit sibi finem ultimum, scilicet uoluntatem, utrum possit cum hoc ferri ad alium finem ultimum. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia illa que non sunt opposita non uidentur se expellere, immo unum permittit aliud ; sed diuersa que reputantur diuersi fines ab hominibus non sunt opposita, sicut uoluptas et diuitie ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Illa uoluntas libera est. Modo arguitur : antequam uoluntas ferretur in illum finem ultimum, poterat ferri in alium ; si ergo uoluntas libera est, tunc uidetur quod cum aliquis instituit sibi ultimum finem, possit ferri in alium.

---

30 et per hoc — ad rationem *suppl. ex* Z (*qu. abbreuiata 13, u. 15*) **Qu. 13.** **6** aliud *scr.*] aliquid P **7** uoluptas *scr.*] uoluntas P

Oppositum arguitur : quia cum uoluntas aliqua fertur in finem ultimum, ille finis totaliter dominatur appetitui et totaliter perficit appetitum ita quod non remanet aliquid perficiendum. Si ergo aliquis ferat uoluntatem suam in finem ultimum et sibi instituit, cum hoc non potest ferri in alium finem ultimum.

Ad questionem intelligendum quod homo qui sibi instituit aliquem finem ultimum, cum hoc non potest uoluntatem suam ferre in alium finem ultimum. Cuius ratio est quia quando uoluntas fertur in ultimum finem quem homo instituit sibi, ille finis totaliter perficit appetitum ita quod non remanet aliquid appetendum : ipsum enim per se appetitur et omnia appetuntur propter illud ; non remanet aliquid ergo appetendum ; sed si cum hoc homo posset appetitum suum < ferre > in alium finem ultimum, tunc remaneret aliquid appetendum ; et ideo si homo ferat uoluntatem suam in aliquem finem ultimum, simul non potest ipsum ferre in alium finem ultimum nisi ponat contradictoria simul.

Et cum hoc considerandum quod homo bene potest uoluntatem suam ferre diuersim in diuersos ultimos fines : aliquando enim potest estimare quod delectatio est finis ultimus, et tunc potest ferre uoluntatem suam | in delectationem tamquam in finem ultimum, aliquando autem corrumpitur ista estimatio et estimat honorem esse finem ultimum, et tunc potest ferre uoluntatem in honoribus tamquam in finem ultimum. Sed cum aliquis estimat aliquem finem ultimum et uoluntatem suam ferat in illum, cum hoc non potest stare quod ferat uoluntatem suam in alium finem ultimum stante estimatione hac. P fol. 134rb

Et est attendendum quod homo bene potest ferre uoluntatem suam in finem aliquem qui ordinatur in alium finem, unde in aliquem finem et finem ultimum potest ferri uoluntas hominis : uult enim illum finem propter finem ultimum.

Ad rationes. Ad primam dico quod uerum est quod isti fines secundum se accepti non sunt oppositi, si tamen uoluntas feratur in eos tamquam in fines ultimos, non potest esse sine contradictione, sicut dictum est.

Ad aliam rationem dico quod non ualet : uerum est quod uoluntas libera est, ita quod potest uelle hoc et oppositum ; sed quando determinata est ad unum uolendo unum determinate et uolendo unum tamquam finem ultimum, simul non potest ferri in alium finem, quia iam sequerentur contradictoria. Vnde si estimet aliquis esse finem ultimum unum et uoluntatem suam ferat in illum, stante hac estimatione non potest uoluntas sua ferri in alium finem ultimum, et tamen libera est, ita quod potest ferri in hoc et in oppositum.

---

20 appetuntur *scr.*] appetunt P **29** autem *scr.*] enim P

< Qvestio 14 >

Lectio V *Nunc autem ad id unde discessimus redeamus…* Adhuc queritur de precedentibus. Primo utrum quecumque agit homo, agat propter finem ultimum. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia alique operationes iocose ipsius hominis que non uidentur ordinari ad finem ultimum ipsius hominis ; cum ergo illas operationes iocosas agat et uelit homo, manifestum est quod quecumque agit et uult, hoc non uult propter finem ultimum ipsius hominis.

< 2 > Preterea. Omnis scientia speculatiua est propter scire tantum, sicut dicitur in I Metaphisice ; sed non omnis scientia speculatiua est finis ultimus ; cum igitur uelit homo omnem scientiam speculatiuam propter se et non propter aliud et non omnis scientia speculatiua sit finis, manifestum est quod non quecumque uult homo, uult propter finem ultimum.

< 3 > Preterea. Ea uult homo propter finem ultimum, que uult cogitando de fine ultimo ; sed non omnia uult homo cogitando de fine ultimo ; ergo non omnia uult homo propter finem ultimum.

Oppositum arguitur : quia finis ultimus est prima causa, prima inquam secundum intentionem ; modo ita est quod cause secundarie mouent in uirtute prime cause et secundum ordinem quam habent ad causam primam ; P fol. 134va illud igitur quod mouet uoluntatem aut appetitum | ipsius hominis aut est finis ultimus, et sic est causa prima, aut est ordinatum in finem ultimum et mouet in uirtute cause prime ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod omnia quecumque uult homo, aut uult ea sicut finem ultimum aut uult ea sicut ordinata in finem ultimum, et huius ratio est illa que prius tacta fuit, quia finis ultimus est causa prima in intentione agentis : est enim primum mouens secundum intentionem, alia autem mouentia uoluntatem et appetitum siue intentionem sunt mouentia posteriora siue secundario mouentia ; < nunc autem mouentia > secundario mouent in uirtute primi mouentis et secundum ordinem quem habent ad primum mouens, sicut apparet in VIII Phisicorum ; necesse est igitur quod illud quod mouet hominis uoluntatem aut quod sit finis ultimus aut quod ordinetur ad finem ultimum.

Et hoc etiam est uidere sic : quia homo aut appetit bonum perfectum aut minus perfectum siue imperfectum respectu illius ; si homo appetat bonum perfectum, tunc uult finem ultimum secundum suam estimationem ; si autem

---

1 *Eth. Nic.* I, 1095 b 14 (*Ethica noua*). **9** I Metaphisice : cf. supra, qu. 5, u. 12 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., I^a II^{ae}, 1, 6, arg. 2. **24** prius : u. 16–21. **29** in VIII Phisicorum : cf. 256 a 4–13, et Thomam de Aq., I^a II^{ae}, 1, 6, resp. (ed. Leon. t. VI, p. 14b) : « Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente ».

uult bonum minus perfectum secundum suam estimationem siue imperfectum, cum imperfectum ordinem habeat ad perfecum, manifestum est quod uult aliquod bonum quod ordinatur ad finem ultimum ; aut igitur uult homo finem ultimum aut aliquid quod habet ordinem in finem ultimum.

Ad rationes. Ad primam dico quod operationes iocose ordinem habent in finem ultimum : sicut enim dicetur in X, felix homo indiget requie et iocoso solatio, unde iste operationes iocose ordinantur ad finem ultimum, scilicet ad felicitatem : ordinantur enim ad recreationem, ut homo mediante recreatione melius possit speculari et operari.

Ad aliam rationem dico quod ipsa scientia speculatiua est propter scire, hoc est dictu quod ipsa non refertur ad aliquam aliam utilitatem uel operationem. Est tamen considerandum quod omnis scientia speculatiua alia a scientia diuina ordinatur in scientiam diuinam : scientia enim diuina considerat finem ultimum omnium aliarum scientiarum ; in hac autem scientia diuina est finis ultimus ipsius hominis, unde si homo scientiam diuinam uel speculationem eius instituat sibi finem ultimum et uelit alias scientias speculatiuas, illas uult propter scientiam diuinam ; uerum est igitur quod alie scientie speculatiue sunt tantum propter scire ita quod non ordinantur ad utilitatem uel operationem ; ipse tamen bene ordinantur ad scientiam diuinam.

Ad aliam rationem < dico > quod si homo uelit aliqua propter finem ultimum, non oportet quod uelit ea cogitando de fine ultimo, et solet poni exemplum sensibile : si aliquis uelit et intendat moueri | ad aliquem locum P fol. 134vb
et ad illum locum moueatur, non oportet quod in quolibet passu cogitet de termino illius uie siue de loco ad quem iturus est ; quamquam igitur quilibet passus sit propter illum locum ad quem uadit, non oportet tamen quod homo in quolibet passu cogitet de ipso loco, et sic soluendum per interemptionem.

---

40 iocoso *scr.* (*cf. infra, qu. 25, u. 83*)] ioco P **42** recreationem … recreatione *scr.* (*cf. infra, qu. 25, u. 83*)] criationem … criatione P **49–50** speculationem *scr.*] speculatiuam P

---

40 in X : 1176 b 28–1177 a 1.

< Qvestio 15 >

Tunc queritur utrum omnium hominum sit unus finis ultimus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia secundum finem hominis regulatur uita hominis : uita enim hominis regulatur secundum quod homo sibi finem instituit ; sed uita diuersorum hominum diuersimode regulatur siue regitur ; ergo signum est quod diuersi homines diuersos fines sibi instituunt.

< 2 > Preterea. Dicit Philosophus quod aliqui ultimum finem posuerunt in uoluptatibus, aliqui in honoribus et aliqui in diuitiis ; ergo etc.

Oppositum arguitur per Boetium, qui dicit quod omnium hominum est unus ultimus finis : beatitudo siue felicitas.

Preterea. Omnes homines sunt unum in specie ; unius autem in specie debet esse unus finis in specie ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod nos possumus loqui de fine ultimo dupliciter : aut secundum rationem propriam eius, aut de eo in quo queritur ratio finis ultimi. Si primo modo, sic credo quod unus sit finis ultimus omnium hominum, unus in ratione : quecumque enim finem ultimum querat homo, illum finem ultimum facit unius rationis, quia omnia quecumque facit, < facit > propter illum finem ultimum et omnes actiones suas ordinat in illum finem ultimum, unde siue homo ponat finem ultimum in uoluptatibus siue in honoribus siue in diuitiis, semper facit illum finem ultimum unius rationis et est ratio illius finis ultimi quod omnia in illum finem ordinantur. Iste etiam finis ultimus est unus secundum nomen, quia omnes appellant eum felicitatem. Si autem loquamur de fine ultimo secundo modo, tunc dico quod non est idem finis ultimus apud diuersos, unde quidam rationem finis querunt in uoluptatibus, quidam in honoribus, quidam in diuitiis. Vnde intelligendum quod omnes homines dulcedinem appetunt secundum gustum ; modo ita est quod aliqui appetunt dulcedinem mellis, aliqui autem dulcedinem lactis, alii autem dulcedinem uini ; que autem dulcedo sit magis appetenda, non est credendum unicuique, sed tantum est credendum homini habenti gustum sanum et bene dispositum : quod enim ab ipso magis appetibile est, illud magis appetibile in rei ueritate. Sic etiam dico quod omnes appetunt finem ultimum siue felicitatem, et aliqui illum finem dicunt esse in uoluptatibus, aliqui in honoribus, aliqui in uirtutibus, aliqui in operationibus uirtutum. In quo autem consis-

22 felicitatem *scr.*] felicem P

11–12 : : Cum omnes homines sunt unum in specie, unius autem in specie debet esse unus finis in specie. (Z *fol. 4ra marg. — addendum ad Radulphum, qu. 10, u. 14*)

7 Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1095 a 20–23. **9** per Boetium : cf. supra, qu. 8, u. 3–4 cum adn.

tat felicitatem hominis, non est credendum unicuique, sed tantum hominibus prudentibus et sapientibus et expertis : nam illud in quo homo talis iudicat esse finem ultimum | ipsius hominis, illud est in quo est finis ultimus hominis P fol. 135ra secundum rei ueritatem.

Tunc ad rationes apparet solutio : bene ostendunt quod illud in quo queritur finis ultimus ipsius hominis, quod illud non est idem apud diuersos, licet deberet esse idem.

Similiter alie rationes bene ostendunt quod finis ultimus ipsius hominis acceptus secundum rationem est unus saltem in specie.

< Qvestio 16 >

Quod autem melius est uniuersale… Adhuc queritur de precedentibus, primo de modo procedendi huius scientie : utrum sit persuasiuus uel demonstratiuus. Et uidetur quod sit demonstratiuus. Lectio VI

< 1 > Quia omnis scientia est per demonstrationem ; scientia moralis est scientia quedam ; ergo procedit per demonstrationem. Maior apparet in libro Posteriorum, et minor apparet ex se ; ergo modus procedendi in hac scientia est demonstratiuus.

< 2 > Preterea. Modus procedendi huius scientie debet esse talis, quod per ipsum habeatur finis intentum huius scientie ; sed finis huius scientie est ut boni fiamus ; homines autem non fiunt boni per persuasionem, sed magis ex demonstratione conuincente ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod sufficienter dicetur de moralibus, si dicatur modo grosso et figurali, scilicet persuasiuo.

Ad questionem intelligendum quod modus procedendi huius scientie, secundum quod hec scientia traditur per modum doctrine, est demonstratiuus : ipsa enim scientia differt ab opinione quia scientia inducit certitudinem et procedit per demonstrationem, opinio autem non, et ideo oportet quod omnis scientia procedat per demonstrationem.

Est tamen attendendum quod demonstratio facit aliquam certitudinem ; certitudo autem non debet equaliter queri in omnibus scientiis, sed debet queri congruentiam generis subiecti, unde eque inconueniens est mathe-

---

17 demonstrationem *scr.*] certitudinem P **21** inconueniens *scr.*] conueniens P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1096 a 11 (interpr. Grosseteste). **5–6** in libro Posteriorum : cf. I, 71 a 1–11, praesertim 71 a 3–4, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. I*.2, p. 8, u. 191–199). **9–10** finis — fiamus : cf. supra, prohemium, u. 114–115 cum adn. **12** in littera : I, 1094 b 11–27 (interpr. Grosseteste). **21–22** eque — demonstrationes : cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 25–27.

maticum acceptare persuasiones et rethoricum expetere demonstrationes : mathematicus enim non debet esse contentus persuasione.

Intelligendum quod materia moralis magnam habet uarietatem et difformitatem, quod apparet : quia bona moralia, sicut iusta, difformiter habentur, quia que sunt iusta in una regione non sunt iusta in alia regione et que sunt iusta in uno tempore non sunt iusta in alio tempore, et propter hoc crediderunt aliqui quod non sunt aliqua iusta simpliciter, sed iusta secundum legem. Item, bona exteriora, sicut diuitie et uoluptates, uarietatem et difformitatem habent : nam quibusdam iuuant et quibusdam inferunt nocumentum, unde multi propter diuitias perierunt et interfecti sunt a latronibus, et multi sunt adiuti propter diuitias ; item, multi propter fortitudinem corporalem perierunt, quia periculis se incaute exposuerunt. In tantum materia moralis
P fol. 135rb diuersificatur | et uariatur, quod in scientia morali uix inuenitur aliqua propositio uniuersalis uera quin habeat instantiam. Non debet igitur homo querere tantam certitudinem in hac scientiam, quantam debet querere in mathematicis, immo debet sufficere si ea que sunt uera ut in pluribus concludantur ex hiis que sunt uera ut in pluribus, ut principia sint conformia suis conclusionibus. Vnde sicut Eustratius commentator, aliqua est scientia necessaria que est circa medium ex necessariis necessaria concludens, sicut mathematice scientie, alia autem est ars, non proprie scientia, que est circa contingens non necessarium simpliciter ex hiis que sunt necessaria ut in pluribus, uera ut in pluribus concludens. Ex hoc apparet quod hec scientia procedit per demonstrationem.

Sed demonstratio huius scientie non inducit tantam certitudinem quantam inducit demonstratio mathematica, immo demonstratio que est propria isti arti accipit ea que sunt uera ut in pluribus, et hec demonstratio inducit certitudinem : nam sicut homo potest habere certitudinem de conclusione necessaria propter hoc quod illa conclusio concludit ex propositionibus necessariis, sic igitur homo potest habere certitudinem de conclusione que est uera ut in pluribus per hoc quod concluditur ex propositionibus que sunt uere ut in pluribus, unde sic non potest aliter se habere quin ex propositionibus ueris ut in pluribus sequatur conclusio uera ut in pluribus. Sed tamen demonstratio que est propria isti arti potest appellari persuasio respectu demonstrationis mathematice.

25–26 habentur *scr.*] habenti P **51** sic *scr.*] sicut P

25–29 bona moralia — secundum legem : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 3 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 11, u. 29–36) : « aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum ; et ex ista differentia contingit quosdam opinari quod nihil esset naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legispositionem ; de qua quidem opinione ipse plenius aget in V huius [1134 b 24–1135 a 5] ». **31–33** multi — exposuerunt : cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 18–19, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 11, u. 36–45). **39** Eustratius commentator : *In Eth. Nic.* I, 2 (ed. Mercken t. I, p. 36, u. 34–38).

Ad rationes. Ad primam dico quod uerum est, procedit ut per demonstrationem, sed non oportet quod omnis demonstratio faciat equalem certitudinem sicut demonstratio mathematica.

Ad aliam dico quod uerum est quod si auditores huius scientie sint insecutores passionum, ex auditionibus huius scientie non uenierunt ad finem intentum istius scientie ; si tamen sint homines qui uelint appetere secundum rationem et operari et ignorent quid est operandum et qualiter, isti ex auditione huius scientie possunt fieri boni et prouenire ad finem huius scientie ex persuasione siue demonstratione que est propria huic scientie.

Est tamen attendendum quod aliqui sunt qui ex persuasione uel demonstratione non possunt fieri boni, immo requiritur uirtus coactiua ipsorum indita ad hoc quod efficiantur boni, ut in carcerem retrudantur. Si tamen uelint operari bonum ex demonstratione huiusmodi fieri possunt boni.

< Qvestio 17 >

Tunc queritur utrum felicitas consistat in uoluptatibus et delectationibus. Et uidetur quod sic.

< 1 > Illud quod propter se et non propter alterum desideratur, illud est finis ultimus siue felicitas ; uoluptas autem siue delectatio est huiusmodi ; ergo etc. | P fol. 135va
Minor apparet per illud quod dicit Philosophus in X : dicit enim quod si aliquid querat propter quid aliquis delectatur, ridiculum est : delectatur enim propter delectationem et non queritur delectatio propter quid aliud.

< 2 > Preterea. Illud quod maxime mouet appetitum est felicitas siue finis ultimus ; sed uoluptas maxime mouet appetitum ; ergo etc. Probatio maioris et minoris : finis ultimus est causa prima mouens, prima secundum intentionem ; causa autem prima est magis causa motus quam cause secundarie : magis enim est mouens ; illud igitur quod maxime mouet appetitum uidetur esse finis ultimus. Item, aliquis est finis ultimus et aliqua ordinantur in illum finem ultimum, et constat quod finis ultimus magis mouet appetitum quam illa que ordinantur ad illum finem ultimum. Minor apparet : quia in VII huius dicitur quod uoluptas siue delectatio in tantum mouet appetitum quod absorbet intellectum et facit omnia alia despicere ; ergo etc.

---

60 sint *dub.* P **65–66** indita *scr.*] inditam P **Qu. 17.** **12** enim *scr.*] igitur P **16** uoluptas *scr.*] uoluntas P

---

5 in X : 1172 b 22–23 (interpr. Grosseteste) : « Nullum enim interrogare cuius gracia delectatur, ut secundum se ipsam existentem eligibilem delectacionem » ; et cf. Thomam de Aq., *I*^{a} *II*^{ae}, 2, 6, arg. 1 (ed. Leon. t. VI, p. 22a) : « *ridiculum est enim ab aliquo quaerere propter quid velit delectari*, ut dicitur in X *Ethic.* » (cf. etiam *I*^{a} *II*^{ae}, 34, 2, arg.2 ; *II*^{a} *II*^{ae}, 145, 3, arg. 2). **15** in VII huius : reuera VI, 1140 b 13–16.

< 3 > Preterea. Illud quod omnes appetunt uidetur optimum siue summum bonum ; sed omnes appetunt uoluptatem siue delectationem, et carentes ratione et utentes ratione, et sapientes et insipientes : nullus enim est qui fugiat omnem delectationem, unde si aliqui fugiant aliquam delectationem, ipsi prosequuntur aliam ; ergo uidetur quod uoluptas siue delectatio sit felicitas hominis.

< 4 > Preterea. Illud quod appetunt homines potestatum et prosequuntur, illud uidetur esse hominis felicitas, quia illi reputantur esse felices ; sed illi qui sunt constituti in potestatibus, ipsi appetunt uoluptatem et prosequuntur delectationes ; ergo etc.

Oppositum probat Philosophus in littera, unde dicit quod quibusdam sunt homines bestiales uitam pecudum eligentes.

Ad questionem intelligendum quod delectatio duplex est : quedam sensualis, et hec est omnibus manifesta, quia homines sunt nutriti in ea a pueritia. Est autem alia delectatio, scilicet intellectualis, que magis occulta est : pauci enim gustauerunt hanc delectationem que consistit in intelligendo, et hec est causa < quare > multi homines, dimissa intellectuali delectatione, prosequuntur delectationes sensuales, quia non senserunt delectationem intellectualem. In delectationem autem intellectuali non consistit felicitas : delectatio intellectualis concomitatur felicitatem sicut accidens proprium eius, et non delectatio essentialiter felicitas : felicitas enim, sicut probat Philosophus inferius, consistit in operatione perfecta secundum uirtutem ; cum autem huiusmodi sit conueniens homini felici, istam operationem conuenientem concomitatur
P fol. 135vb delectatio quedam ; in | illa igitur operatione essentialiter consistit felicitas, et ipsam felicitatem et illam operationem concomitatur delectatio intellectualis.

Est autem quedam delectatio sensualis, et in tale delectatione non potest consistere felicitas † aut delectatio esset † : quia uoluptas sensualis, aut ipsa est alicuius organi corporei siue corporis uel ipsius anime sensitiue uel totius aggregati ; bonum autem ipsius corporis uel ipsius anime sensitiue uel totius aggregati ex corpore et anima sensitiua non est bonum perfectum ipsius hominis, sed magis bonum quod pertinet ad rationem et intellectum est bonum perfectum ipsius hominis ; propter quod in uoluptatibus sensualibus non deberet aliquis ponere hominis felicitatem. Et hoc est quod arguit Philosophus in littera, quod homines felicitatem ponentes in uoluptatibus sunt homines bestiales uitam pecudum eligentes : bestie enim delectantur in potu, cibo et uenereis, unde qui non reputat illud bonum, sed credit esse optimum, sunt bestie et pecudes ; unde cum homo excellat bestias, oportet quod bonum ho-

---

24 potestatum *scr.* (*cf. infra, u. 84*)] peccatum P

---

28 in littera : I, 1095 b 19–20. **38** inferius : I, 1098 a 7–17 ; 1102 a 5–6. **51** in littera : cf. supra, u. 28–29.

minis excellat bonum pecudum et bestiarum ; et ideo bonum hominis, in quo consistit hominis felicitas, non est uoluptas nec delectatio, quia hoc est bonum bestiarum et pecudum.

Ad rationes. Ad primam dico quod uoluptas sensualis ab homine non debet appeti propter se ipsam sed debet appeti secundum quod ordinem habet ad finem ultimum et felicitatem, unde homines sapientes et prudentes non petunt recreationem et delectationem sensibilem nisi ut melius possint operari, et ideo non querunt huiusmodi delectationes sensibiles nisi secundum quod oportet et quando oportet et prout oportet. Et quid dices tu de delectatione intellectuali ? Non queritur propter se ipsam ? Dico quod illa non debet queri < nisi > propter excellentius bonum, quod bonum concomitatur ; illa tamen operatio intellectualis debet queri propter se ipsam, quia non queritur propter aliquid aliud extrinsecum.

Ad aliam rationem dico quod uoluptas siue delectatio, etsi maxime moueat appetitum aliquorum, non tamen omnium : non enim maxime mouet appetitum prudentium et sapientium. Si autem maxime mouet appetitum aliquorum, hec est accusatio eorum ; ex hoc igitur quod uoluptas maxime mouet appetitum aliquorum non sequitur quod uoluptas sit summum bonum siue felicitas ; sed si maxime moueret appetitum sapientium et prudentium posset sequi.

Ad aliam rationem dico quod uerum est quod omnes homines delectationem appetunt et fugiunt tristitiam, non tamen omnes appetunt delectationem tamquam finem ultimum, immo multi sunt, sicut prudentes et sapientes | qui delectationem sensualem appetunt et prosequuntur et recreationem P fol. 136ra
ut melius possint operari et non appetunt illa nec prosequuntur propter se ; et iterum, delectationem intellectualem non appetunt ipsi propter se ipsam nec querunt, sed magis appetunt eam et querunt ratione illius boni quod concomitatur. Si aliqui querant uoluptatem et delectationem propter se ipsam, ipsi sunt bestiales et uitam pecudum eligentes.

Ad aliam rationem dico quod si homines potestatum uoluptationes appetant et eas prosequuntur tamquam finem ultimum, ipsi sunt bestiales uitam pecudum eligentes, unde nec tales debent reputari felices ; si tamen appetant uoluptates et delectationes non sicut finem ultimum sed secundum quod habent ordinem in finem ultimum, ex hoc non sequitur quod uoluptates et delectationes sint summum bonum : aliqui enim qui sunt constituti in potestate < uel > dignitate bene appetunt uolputates et prosequuntur ut melius operentur, cuius signum est quia non appetunt nec prosequuntur superhabundantias huiusmodi delectationum sed prosequuntur eas secundum quod oportet et prout oportet.

---

64 debet *scr.*] debent P **66** operatio *scr.*] delectatio P **89** sint *scr.*] sit P

< Qvestio 18 >

Lectio VII *Diuidentes igitur ab utilibus…* Adhuc de precedentibus queritur, primo utrum felicitas consistat in honoribus. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia illud < quod > est premium uirtutis dicitur esse felicitas, cuius probatio est quia felicitas est ultimus finis omnium uirtutum et omnium que sunt in homine ; sed honor est premium uirtutum, sicut dicit Philosophus inferius ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Illud quod est maximum bonum uidetur esse hominis felicitas ; sed honor est maximum bonum ; ergo etc. Maior apparet : quia per felicitatem intelligimus summum bonum. Minor apparet : quia illud quod debetur substantiis separatis, que sunt maxime bone, illud uidetur esse maximum siue summum bonum ; sed honor et reuerentia debetur substantiis separatis magis quam laus, sicut dicit Philosophus inferius ; ergo honor est maximum bonum et est hominis ; ergo est felicitas.

< 3 > Preterea. Illud quod maxime afficit hominem et mouet hominis appetitum, illud est felicitas et finis ultimus ipsius hominis ; sed honor maxime afficit hominem et maxime mouet appetitum eius ; ergo etc. Minor probatur : quia homines magnum detrimentum patiuntur pro defensione sui honoris, et hoc est signum quod honor maxime mouet appetitum hominis et hominem afficit.

< 4 > Preterea. Illud quod omnes appetunt et ad quod omnes tendunt, illud uidetur esse finis ultimus ipsius hominis et felicitas ; sed omnes appetunt honorem et tendunt ad honorem ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera et probat.

Ad questionem intelligendum quod finis ultimus ipsius hominis et felicitas siue summum bonum non potest esse honor siue in honore. Cuius ratio est
P fol. 136rb quia bonum perfectum ipsius hominis est bonum quod non de facili au|fertur ab homine : si enim de facili auferretur ab homine, non esset bonum perfectum ; et est etiam bonum intrinsecum, quod non dependet a potestate alterius ; honor autem est bonum extrinsecum et superficiale, quod magis est in potestate alterius quam in potestate eius cui infertur honor : honor enim magis est in honorante quam in honorato, unde ex uoluntate et potestate honorantis dependet : si enim uelit honorans, potest inferre honorem homini, et si non uelit

---

3–5 premium … premium *scr.*] primum … primum P **9–10** debetur *scr.*] uidetur P **29** extrinsecum *scr.*] intrinsecum P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1096 b 14–15. **6** inferius : IV, 1123 b 35, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 2, 2, arg. 1. **12** inferius : I, 1101 b 21–27, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 2, 2, arg. 2. **23** in littera : I, 1095 b 22–30, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 2, 2, s.c. **30–31** honor enim — honorato : cf. *Eth. Nic.* I, 1095 b 24–25.

non infert ; et < ex > hoc apparet quia honor est bonum quod de facili potest auferri, et est etiam bonum extrinsecum, quia dependet ex uoluntate et potestate alterius ; et ex hoc apparet quod felicitas hominis non consistit in honore.

Item. Secunda ratione arguit Philosophus : felicitas est tale bonum quod in homine non inuenitur maius bonum, aliter non esset finis ultimus ; sed maius bonum reperitur in homine quam honor : uirtus enim est aliquid maius et melius honore, et huius signum est quia homines multi querunt honorem propter uirtutem, cuius signum est quia querunt honorari a prudentibus, qui possunt perhibere testimonium de uirtute. Iterum, ipsi uolunt honorari ab hiis a quibus cognoscuntur, ut non inferatur eis honor per ignorantiam : tunc enim magis credunt homines se esse uirtuosos quando a talibus honorantur ; desiderant igitur honorari propter uirtutem. Ergo summum bonum non consistit in honore.

Et est intelligendum de honore, quod honor debetur alicui in testimonium excellentie eius ; excellentia autem hominis est secundum uirtutem uel moralem uel intellectualem uel secundum operationes uirtutis, propter quod honor est exibitio reuerentie in testimonium uirtutis. Non < debent igitur querere > sibi homines honorem propter se ipsum, sed debent querere ipsum propter excellentiam aliquam uel uirtutem ; qui autem querunt honorem propter se ipsum sunt homines ambitiosi et gulosi. Bene autem uidetur licitum homini quid ipse querat honorem et appetat honorem in quantum debetur suo statui et excellentie : cum enim homo fuerit dignus honore propter aliquam excellentiam, licitum uidetur esse quod appetat uel prosequatur huiusmodi honorem, sed non est licitum quod appetat honorem propter se ipsum, sed propter aliquam excellentiam aut uirtutem. Vnde sicut dicit Philosophus inferius, homo uirtuosus qui se scit esse dignum honore bene querit honorari et appetit ; si autem non honoretur, non multum curat, quia si non honoretur, hoc est quia homines ipsum non cognoscunt, aut si cognoscant, sunt ignorantes : certum enim est quod homines scientes | homini digno honore P fol. 136va inferunt honorem et reuerentiam.

Hiis uisis respondeamus ad rationes. Ad primam dico quod quoddam est premium uirtutis intrinsecum et quoddam extrinsecum. Dico tunc quod illud quod est premium uirtutis intrinsecum, illud potest esse finis ultimus uel

---

41 perhibere *scr.*] proibere (*sic*) *corr. ex* prohibere P **49–50** debent igitur querere *suppl.*] deberent P **53** in quantum *scr.*] inquam qui P **54** cum *dub.* P **64–66** premium … premium … quod est premium *scr.*] primum … primum … quoddam est primum P

---

36 Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1095 b 26–30, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 19, u. 143–156). **49** honor — uirtutis : definitio honoris in scholis diuulgata, cf. adn. ad Radvlphvm, qu. 15, u. 6–7 ; R. A. Gauthier, *Le cours sur l'*Ethica Nova…, p. 108, adn. a ; Id., adn. ad *Anonymi, Magistri Artium*…, I, 1, p. 7–8, u. 205–206. **58** inferius : IV, 1123 a 34–1124 a 4.

felicitas, sed quod est premium uirtutis extrinsecum, non oportet quod sit felicitas. Nunc autem est honor de bonis extrinsecis, sicut dicet Philosophus inferius, et ideo non ualet.

Ad aliam rationem dico quod honor non est magnum bonum sed est bonum extrinsecum tantum. Et tu dicis quod debetur substantiis separatis : uerum est, sicut bonum extrinsecum, et ex hoc non sequitur quod honor sit maximum bonum hominis intrinsecum, et aliter non est felicitas.

Ad aliam rationem dico quod multi sunt homines qui appetunt honorem non propter ipsum honorem sed propter statum excellentem cui debetur honor, et bene uerum est quod tales homines multa dampna patiuntur pro defensione honoris ; non tamen oportet quod isti appetant honorem tamquam finem ultimum, immo magis appetunt honorem propter excellentiam eius cui debetur honor. Vnde si aliqui appetant honorem sicut finem ultimum, tales non appetunt secundum rationem rectam, immo tales sunt ambitiosi, quia finis ultimus ipsius hominis non est honor, sed aliquid est honore melius.

Ad aliam rationem dico quod si omnes homines tendant ad honorem, non tamen oportet quod tendant ad honorem propter se ipsum, sed aliqui tendunt ad honorem propter excellentiam et uirtutem quam concomitatur honor ; si autem tendunt ad honorem propter se ipsum, non appetunt secundum rationem rectam, sed sunt homines ambitiosi.

< Qvestio 19 >

Tunc queritur utrum felicitas consistat in pecuniis. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia illud quod maxime dominatur in affectu et appetitu ipsius hominis, illud uidetur esse finis ultimus et felicitas ipsius hominis ; sed pecunia maxime dominatur in affectu et appetitu hominis siue quasi in cordibus omnium hominum : quecumque enim fiunt, uidentur reuerti ad pecuniam ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Dicit Boetius quod felicitas est status omnium bonorum congregatione perfectus ; sed aggregatio pecunie uidetur esse aggregatio omnium bonorum, quia sicut dicitur in V huius, denarius est fideiussor sufficiens pro omni eo quod homo uult habere ; ex hoc uidetur quod felicitas consistat in aggregatione pecunie.

---

76 isti *scr.*] ista P

---

68 inferius : IV, 1123 b 20–21. **Qu. 19.** **7** Boetius : *De consol.* III, *pr.* 2 (ed. Moreschini p. 60, u. 10–11), loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 2, 1, arg. 2. **9** V huius : 1133 b 10–14, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 2, 1, arg. 2.

< 3 > Preterea. Illud quod desideratur in infinitum, scilicet quantumcumque desiderari possibile est, illud habet rationem finis ultimi : nichil enim magis potest desiderari quam finis | ultimus ; sed pecunia desideratur in infinitum, P fol. 136vb
sicut dicitur in Politicis : camsores desiderant pecuniam quasi in infinitum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera et probat.

Ad questionem intelligendum quod, sicut dicitur in Politicis, quedam sunt diuitie naturales et quedam sunt diuitie artificiales ; diuitie naturales sunt ad tollendos defectus naturales, sicut potus, cibus, uestimenta et habitacula ; alie sunt diuitie artificiales, que non sunt immediate ad tollendos defectus naturales, sed sunt immediate propter facilitatem commutationum, et iste diuitie sunt pecunie et denarius. Modo apparet quod felicitas non consistit in diuitiis naturalibus : quia diuitie naturales ordinantur ad sustentationem nature ; sunt igitur diuitie naturales bona ad aliquod ordinata, ut ad hominem et sustentationem eius, et sic apparet quod huiusmodi diuitie non sunt finis ultimus. Iterum, huiusmodi diuitie sunt bona corporalia, que non sunt finis ultimus ipsius hominis, sed bona anime sunt finis ultimus ipsius hominis. Et ex hoc apparet quod diuitie naturales non sunt finis ultimus < et > quod multo minus diuitie artificiales sunt finis ultimus : quia diuitie artificiales sunt propter diuitias naturales et ad eas ordinantur, et ideo, quia diuitie artificiales sunt gratia alterius, non possunt esse finis ultimus. Et hoc est quod arguit Philosophus : quia aliquis potest fieri pecuniosus per uiolentiam, et potest amittere pecuniam per uiolentiam ; finis autem ultimus ipsius hominis dependet ad uoluntatem ipsius, non ad aliquam uiolentiam ; ergo pecunia non est finis ultimus ipsius hominis.

Et ex hiis que dicta sunt apparet quod diuitie naturales meliores sunt quam diuitie artificiales : quia diuitie artificiales ordinantur et sunt propter diuitias naturales, et diuitie naturales sunt propter sustentationem hominis ; unde cum finis sit melior quam ea que sunt ad finem, apparet quod diuitie naturales meliores sunt quam diuitie artificiales ; unde animalia non possunt uiuere sine diuitiis naturalibus, bene autem possunt uiuere sine diuitiis artificialibus.

Est etiam attendendum quod duo sunt genera hominum qui diuitias artificiales siue pecuniam desiderant in infinitum : quidam enim sunt qui finem ultimum credunt esse in congregatione pecunie eo quod propter pecuniam omnia habentur ; hoc tamen satis fatuum est opinari, quia pecunia de sua ratione ordinatur ad aliud ; illi tamen qui hoc credunt, ipsam pecuniam desiderant in

21 que *scr.*] qui P **25** ut *scr.*] aut P **28** hominis *scr.*] anime P

15 in Politicis : I, 1257 b 23–40. **17** in littera : I, 1096 a 5–10. **18** in Politicis : I, 1257 a 5–b 5, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 2, 1, resp. **32–33** Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1096 a 5–6, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 20, u. 200–203).

infinitum : desiderant enim ipsam sicut finem ultimum, et ideo eam maxime
P fol. 137ra desiderant, | sicut faciunt auari. Aliud genus hominum desiderat pecuniam in infinitum : sunt enim aliqui qui < ponunt > finem ultimum in uoluptatibus, qui nituntur satisfacere appetitui suo secundum totum posse suum ; modo isti considerant quod libidines et uoluptates et delectationes sensuales habentur mediante pecunia, et ideo, quia uoluptates desiderant in infinitum, propter hoc et pecuniam desiderant in infinitum, ut mediante illa pecunia expleantur libidines in infinitum ; et isti sunt peiores quam primi, et dicuntur intemperati.

Ex hiis apparet quod appetere pecuniam sicut finem ultimum, uel appetere pecuniam ut per ipsam expleantur libidines in infinitum, est contra mores bonos ; appetere tamen pecuniam ad terminum, non sicut finem ultimum sed quantum pertinet ad statum hominis et ad operationes hominis exercendas, credo quod hoc sit licitum.

Ad rationes. Ad primam dico quod si pecunie maxime dominentur in appetitu aliquorum, illam non appetunt nec agunt secundum rationem rectam : non enim homines debent appetere pecuniam nisi in quantum est utilis et instrumentum ad aliud, unde dico quod pecunia non maxime dominatur in appetitu omnium, et si dominetur in appetitu omnium, error est.

Ad aliam rationem dico quod felicitas est status perfectus congregatione omnium bonorum, unde beati sunt, sicut dicitur in X huius, quibus prouisum est in bonis exterioribus cum ipsi egerint actiones nobiles. Tunc dico ad minorem quod in congregatione pecunie non est omne bonum, uerum est tamen quod ibi est omne bonum commutabile : omnia enim commutabilia possunt haberi per pecuniam ; aliqua autem bona sunt non commutabilia, sicut scientia, sanitas et multa talia. Et ex hoc apparet quod in congregatione pecunie non consistit felicitas. Et adhuc congregatio pecunie non est omnia bona essentialiter sed materialiter, et propter hoc non oportet quod in pecunia sit felicitas essentialiter. Videtur tamen esse de intentione Philosophi quod felicitas requirat bona exteriora instrumentaliter.

Ad aliam rationem dico quod pecunie non debent desiderari in infinitum, et si desiderentur in infinitum, illud desiderium non est secundum rectam rationem : aliqui enim desiderant pecuniam in infinitum quia desiderant eam tamquam finem ultimum, et hoc est erroneum ; et aliqui desiderant eam in infinitum ut expleant libidinem in infinitum, et hoc est etiam erroneum.

---

48 ipsam *scr.*] propriam P **55** intemperati *scr.*] temperati *dub.* P **67** beati *scr.* (*cf. infra, qu. 24, u. 37 ; qu. 85, u. 26*)] si P **70–71** commutabile … commutabilia … commutabilia *scr.*] comparabile … comparatiua … comparabilia P

---

67 in X huius : loc. non inueni, fort. 1179 a 1–2 ; sed cf. Boethivm de Dacia, *Modi significandi*, qu. 5 (ed. Pinborg–Roos p. 24, u. 84–86) : « Aristoteles X Ethicorum dicens : *felix est cui prouisum est sufficienter, cum agit actiones nobiles* ».

< Qvestio 20 >

Tunc queritur utrum felicitas consistat in uirtute. Et uidetur quod sic.

Quia illud quod facit hominem optimum siue bonum, illud est felicitas hominis ; sed uirtus moralis et intellectualis faciunt hominem optimum ; ergo etc.

Oppositum | dicit Philosophus. P fol. 137rb

Ad questionem intelligendum quod felicitas non consistit in uirtute. Virtus enim est habitus quidam qui est sicut potentia quedam respectu operationis et actus, et quia actus melior et nobilior est ipsa potentia, propter hoc manifeste apparet quod actus uirtutis et operationes procedentes a uirtute sunt meliores et nobiliores uirtute ; sed felicitate hominis nichil melius, nichil nobilius est ; et ex hoc apparet quod felicitas hominis non consistit in uirtutibus. Vnde contingit quod aliquis dormiens habet habitum uirtutis, contingit etiam quod aliquis uigilans per totam uitam suam habet habitum uirtutis et non operabitur secundum illam uirtutem : contingit enim quod homo habet uirtutem magnificentie et tamen numquam operabitur opera magnificentie, quia non habet unde, ut si < sit > pauper : iste enim esset perfectior si haberet unde posset operari secundum uirtutem ; et ita apparet quod felicitas hominis non consistit in uirtutibus. Item, contingit quod homo habens uirtutes multa mala patitur et multis subcumbit infortuniis ; talis autem non uidetur esse felix ; et ideo non consistit in uirtutibus, sed consistit in alio meliori et nobiliori, sicut in operatione optima ipsius uirtutis.

Ad rationem dico quod uirtus moralis et intellectualis bene faciunt hominem bonum et optimum aliqualiter et non formaliter, sed operatio secundum uirtutem perfecta facit hominem optimum formaliter.

---

5 Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1095 b 30–1096 a 2.

< Qvestio 21 >

Lectio VIII *Rursus autem reuertamur ad quesitum bonum…* Quia in hac scientia non est proprium querere de ydeis, et propter hoc queramus circa istam lectionem utrum unius hominis possunt esse plura optima. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia anima humana duplicem habet faciem et respectum, scilicet ad intellectum agentem et ad superiora et ad uirtutes sensitiuas quas regit et ad inferiora ; ex hoc aspiciet aliquis istud propositum, quod in anima humana inueniuntur operationes duplicis ordinis. Ex hoc arguo sic : in diuersis ordinibus inueniuntur diuersa optima ; cum igitur in homine inueniantur ordines diuersi, manifestum est quod in homine erunt diuersa optima.

< 2 > Preterea. Dicit Philosophus in X, et in isto I apparet, quod duplex est felicitas, scilicet ciuilis et contemplatiua. Tunc arguo : felicitas est optimum ipsius hominis ; cum igitur in homine inueniatur duplex felicitas, scilicet ciuilis et contemplatiua, manifestum est quod in homine erunt plura optima.

Oppositum arguitur : illud quod per superhabundantiam dicitur, uni soli conuenit ; sed optimum per superhabundantiam dicitur ; ergo uni soli conuenit ; ergo in homine non sunt plura optima.

P fol. 137va Preterea. Impossibile est aliquid unum et idem respectu eiusdem esse | excellens et equale ; sed si in homine sunt duo optima, tunc idem respectu eiusdem erit excellens et equale. Probatio : idem quod est optimum in homine est excellens respectu omnium que sunt in homine ; modo si cum illo optimo ponatur aliud optimum, ipsum erit ei equale ; ergo unum et idem erit excellens respectu alterius et equale, et hoc est impossibile ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod, sicut in arguendo accipiebatur, anima humana duplicem habet faciem, unde in homine sunt quedam operationes morales et quedam operationes contemplatiue. In ordine autem operationum moralium inuenitur quoddam optimum, et hoc est felicitas ciuilis ; in ordine operationum contemplatiuarum inuenitur etiam quoddam bonum op-

---

3 sic *scr.*] sicut P **6** istud *scr.*] istum P **15** superhabundantiam *scr.*] habundantiam P **22** impossibile *scr.*] possibile P

4–9 : : Item. In diuersis ordinibus inueniuntur diuersa optima ; diuersi ordines inueniuntur in homine quia habet anima duplicem faciem, unam ad intellectum agentem et ad superiora, et aliam habet ad uires inferiores quas regit et ad inferiora ; ergo manifestum est quod in homine erunt duo optima. (Z *fol. 7ra–rb marg. inf. — addendum ad Radulphum, qu. 21, u. 13*) **10–13** : : Item. In X dicit quod duplex est felicitas scilicet ciuilis et contemplatiua. (Z *fol. 7rb marg. inf. — addendum ad Radulphum, ibid.*)

---

1 *Eth. Nic.* I, 1097 a 15 (*Ethica noua*). **10** in X : 1177 a 12–1178 b 32. **10** in isto I apparet : 1097 b 33–a 7, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 35–36, u. 77–121). **14–15** illud quod — uni soli conuenit : adagium erutum ex Arist., *Top.* V, 134 b 23–24 (interpr. Boethii).

timum, et hoc est felicitas contemplatiua. Ista igitur duo optima inueniuntur in homine. Sed unum ad aliud ordinatur : felicitas enim ciuilis ordinatur ad felicitatem contemplatiuam, quia felicitas ciuilis remouet impedientia speculationem, quod probatur : nam felicitas ciuilis moderatur passiones et facit homines bonos et ciuiles, et etiam remouet perturbationes exteriores et passiones interiores ; cum igitur felicitas ciuilis moderetur istas passiones et etiam amoueat perturbationes exteriores, manifestum est quod remouet impedientia contemplationem et speculationem, et ideo ipsa ordinatur ad felicitatem contemplatiuam sicut remouens prohibens impedimenta, ita quod felicitas contemplatiua maius bonum est quam felicitas ciuilis ; et ideo < non > est felicitas ciuilis secundum Philosophum, nisi ut homines possint esse in pace et quiete et possint uacare studio et contemplationi, unde, sicut dicitur in VII Phisicorum, anima sedendo et quiescendo a turbationibus exterioribus et passionibus interioribus fit sciens et prudens.

Ad rationes. Ad primam : bene probas quod in homine sunt diuersi ordines et quod sunt diuersa optima, unum tamen illorum ordinatur ad aliud, et ideo illud non est optimum simpliciter sed in respectu.

Ad aliam rationem : bene concedo quod in homine inueniuntur plura optima, unum tamen illorum ordinatur ad aliud, et ideo non est optimum simpliciter sed est optimum eorum que sunt in illo ordine.

< Qvestio 22 >

Tunc queritur utrum felicitas sit bonum perfectum. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia perfectum est quod nullo indiget, ut dicitur V Metaphisice ; sed felix indiget bonis exterioribus ; ergo etc.

< 2 > Preterea. In bono perfecto humano debent congregari omnia bona humana ; sed non est possibile | quod in uno homine sint omnia bona humana ; P fol. 137vb cum igitur possibile sit hominem esse felicem, manifestum est quod felicitas non est bonum humanum perfectum.

< 3 > Preterea. Illud perfectum est, cui non potest fieri additio ; < sed felicitati potest fieri additio > : si enim ipsa connumeretur cum alio bono, ipsa eligibilior est, sicut dicit littera ; ergo etc.

Oppositum arguitur per Philosophum, qui dicit quod felicitas est bonum perfectum.

---

34 remouet *scr.*] rem P **42** rationes *scr.*] rationem P **46** ideo *scr.*] unde P **Qu. 22.** **9** alio *scr.*] uno P

39–40 in VII Phisicorum : 247 b 17–18 (translatio uetus). **Qu. 22.** **2** V Metaphisice : 1021 b 12–13 ; cf. etiam *Phys.* III, 207 a 8–9. **10** littera : I, 1097 b 17–18. **11** per Philosophum : I, 1097 a 25–b 6.

Ad questionem intelligendum quod felicitas est bonum perfectum humanum. Est tamen considerandum quod aliquid potest esse perfectum dupliciter : uno modo potest esse perfecum simpliciter, et hoc modo deus est perfectus : ei enim nichil penitus deest, nulla ei deest perfectio ; ei autem quod sic est perfectum nulla potest fieri additio. Aliud autem est perfectum non simpliciter sed in genere, sicut in genere humane nature. Aliquid autem esse perfectum in genere humane nature potest esse dupliciter : aut particulariter, aut uniuersaliter. Aliquid potest esse perfectum particulariter in genere humane nature, sicut finis [alicuius] unius artis, unde habens unam artem, sicut artem medicinalem, est perfectus particulariter secundum genus humane nature. Illud autem dicitur esse perfectum uniuersaliter secundum genus humane nature quod attingit non tantum ad finem unius artis sed ad finem omnium artium et omnium operationum humanarum : hec enim est felicitas, et felicitas, cum sit finis ultimus, est etiam bonum perfectum in genere humane nature. Homo igitur felix, ipse beatus est non sicut deus aut intelligentia, sed sicut homo in genere humane nature, unde qui poneret ultimam perfectionem hominis in hac uita sicut perfectionem dei aut intelligentie, ipse errat.

Est tamen attendendum propter rationes quod felicitas essentialiter consistit in bonis anime < et non in bonis > exterioribus ; uerumptamen illa bona comprehendit et requirit sicut instrumenta ad felicitatem. Et dico quod ipsa requirit non quecumque bona exteriora sed bona necessaria ad uitam : superhabundantiam enim bonorum exteriorum non requirit ; illa tamen superhabundantia felicem ciuilem reddit magis expeditum ad opera et decorat felicitatem ; illa tamen superhabundantia non multum iuuat in felicitate contemplatiua.

Ad rationes. Ad primam dico quod non est uerum : si enim sit felix in actu, non indiget bonis exterioribus : non enim indiget bonis anime nec bonis exterioribus necessariis ad uitam, immo felicitas illa comprehendit.

Ad aliam rationem dico quod finis ultimus est causa aliorum. Modo dicet aliquis quod effectus aliquo modo sunt in sua causa, et ideo si homo habeat finem ultimum et felicitatem, cum felicitas sit causa omnium aliorum, in felicitate erunt quodammodo omnia alia bona ; propter hoc dico quod in homine
P fol. 138ra felici sunt omnia bona quodammodo congregata. | Et quod tu dicis, quod hoc est impossibile, uerum est : quod omnia bona secundum numerum sunt in uno homine, hoc est impossibile, sed in uno homine possunt congregari omnia bona anime, quia felicitas anime essentialiter in hiis bonis consistit. Iterum, in homine felici sunt bona exteriora pertinentia ad uitam, et talia bona sufficiunt ad felicitatem.

16 ei *scr.*] enim P

27–30 Homo igitur — ipse errat : cf. *Eth. Nic.* I, 1101 a 19–21 (et cf. infra, qu. 25, u. 91–93).

Ad aliam rationem dico quod aliquod est perfectum simpliciter et aliquod est perfectum in genere ; quod perfectum est simpliciter, non potest ei fieri additio, unde < si > ipsum connumeratur cum alio bono, non efficitur melius uel eligibilius ; est autem aliud perfectum in genere, et tale perfectum bene potest connumerari cum alio bono, et si connumeretur cum alio bono, ipsum redditur melius et eligibilius. Et quia felicitas non est bonum simpliciter, sed in genere humane nature, propter hoc potest connumerari cum aliis bonis et effici melius et eligibilius.

< Qvestio 23 >

Sed felicitatem quidem dicere… Adhuc de precedentibus queritur, primo utrum felicitas sit bonum per se sufficiens. Et uidetur quod non. Lectio IX

Quia si felicitas esset bonum per se sufficiens, tunc, habita felicitate, non esset indigentia aliorum bonorum ; hoc autem uidetur esse falsum, quia, habita felicitate, adhuc homo potest indigere multis bonis extrinsecis. Iterum, felix aliquando patitur dampna et sustinet multa infortunia ; habita ergo felicitate, possunt aliqua bona deficere ; ergo etc.

Oppositum arguitur : felicitas est bonum perfectum ; tale autem bonum est per se sufficiens, quia si non, aliquid deficeret, et si aliquid deficeret, tunc illud bonum perfectum non totaliter terminaret appetitum, et ita non esset perfectum ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod felicitas est bonum per se sufficiens, et hoc est quia felicitas essentialiter comprehendit bona anime et in hiis consistit. Comprehendit etiam bona corporis, scilicet bona exteriora, et hoc instrumentaliter, sicut illa bona exteriora que sunt necessaria ad uitam. Et ideo, habita felicitate et habitis etiam bonis que requirit felicitas, manifestum est quod homo nullo indiget, sed est per se sufficiens.

Et est attendendum quod felicitas non debet esse solum bonum per se sufficiens uni homini uitam solitariam ducenti, sed debet esse bonum per se sufficiens homini, uxori et filiis et amicis et parentibus : homo enim est naturaliter animal ciuile, non enim solitarium naturaliter. Et ideo homini non debet sufficere quod possit < sibi > ipsi prouidere, immo debet prouidere sibi et aliis,

---

7 deficere *scr.*] sufficere P **21** solitarium *scr.*] solitarie P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1097 b 22 (*Ethica noua*). **8–11** felicitas — perfectum : cf. *Eth. Nic.* I, 1097 b 6–8, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 32, u. 140–147). **18–27** Et est attendendum — ad omnes : cf. *Eth. Nic.* I, 1097 b 8–16, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 32, u. 147–162). **20–21** homo — ciuile : cf. Arist., *Eth. Nic.* I, 1097 b 8–11 ; *Pol.* I, 1253 a 2–3, 7 ; III, 1278 b 19.

et quantum ad temporalia auxilium inferendo et quantum ad spiritualia instruendo et consiliando. < In > hoc tamen quod dicitur, aliquis terminus est assumendus : homo enim felix non debet per se esse sufficiens, parentibus et
P fol. 138rb amicis et amicis amicorum illorum et sic in infinitum, quia impossibile | est quod homo sic sufficeret ad omnes. Quis autem sit ille terminus, hoc dicetur in Politica uel in Yconomica.

Ad rationem dico quod, habita felicitate, non eget homo bonis anime nec etiam eget bonis exterioribus necessariis ad uitam in quibus instrumentaliter consistit felicitas ; si autem habens felicitatem non habeat omnia bona exteriora que possunt sibi aduenire, propter hoc non est indigens, nec inquietatur appetitus eius, unde felicitas huiusmodi bona exteriora que homini possunt aduenire non comprehendit, sed solum necessaria ad uitam comprehendit. Et tu dicis quod homo felix multa dampna et < infortunia sustinit : dico quod quamuis > sustineat infortunia, tamen agit secundum rectam rationem, sicut dicet Philosophus inferius, unde habet bona anime in quibus essentialiter consistit felicitas, et bona exteriora necessaria ad uitam in quibus consistit felicitas instrumentaliter. Et sic felicitas est per se bonum sufficiens.

< Qvestio 24 >

Tunc queritur utrum ex additione alicuius boni felicitas recipiat incrementum et fiat eligibilior. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia felicitas est bonum perfectum ; perfecto autem non potest fieri additio ; ergo etc.

< 2 * * * >

< 3 > Preterea. Si felicitati additur aliquod bonum, aut illud est finis ultimus aut ordinatur in finem ultimum ; non potest esse finis ultimus, quia tunc essent duo fines ultimi, scilicet felicitas et illud bonum ; est igitur illud bonum ordinatum in finem ultimum ; sed si sic, illud bonum est superuacuum, quia iam habetur finis, scilicet felicitas ; ergo uidetur quod felicitati non potest addi aliud bonum ex quo recipiat incrementum et fiat eligibilior.

< 4 > Preterea. Scriptum est in III Topicorum quod si aliquid ordinetur ad aliud sicut ad finem suum, illa duo < non > sunt magis eligibilia quam unum illorum, scilicet finis ; uerbi gratia : medicina ordinatur ad sanitatem

---

5 * * *] *hic deficit secundum arg., quod tamen ex responsione* (*infra, u. 52–59*) *conici potest* : < Preterea. Secundum Boetium felicitas est status omnium bonorum congregatione perfectus ; sed illo quod aggregat in se omnia bona non potest aliquod bonum addi ; ergo etc. >

---

37 inferius : I, 1100 b 7–1101 a 21. **Qu. 24.** **12** in III Topicorum : 117 a 16–21.

sicut ad finem ; modo dicit Philosophus quod medicina et sanitas non sunt magis eligibilia quam sanitas per se, quia medicina est propter sanitatem, et ubi unum propter alterum, utrobique tantum unum < eligibilior > ; addatur ergo unum felicitati bonum : illa bona non erunt eligibiliora quam finis, scilicet felicitas.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod si felicitas connumeretur cum aliquo bonorum uel cum minimo bono, ipsa recipiet incrementum et fiet eligibilior.

Ad questionem intelligendum quod felicitas comprehendit essentialiter bona anime, iterum felicitas comprehendit bona exteriora necessaria ad uitam instrumentaliter ; felicitas igitur ex additione alicuius talis boni non recipit incrementum : si enim pars enumeretur cum suo toto, ex hoc ipsum totum non recipit incrementum, eo quod illa pars pertinet ad illud totum, unde qui accipit totum, accipit partem | eius ; unde cum felicitas comprehendat P fol. 138va bona anime et bona exteriora necessaria ad uitam, ex additione tali boni non recipiet felicitas incrementum ita quod fiat eligibilior.

Est tamen intelligendum quod felicitas omnia bona homini possibilia aduenire non comprehendit : non comprehendit superhabundantiam bonorum exteriorum ; et si aliquod tale bonum addatur felici, ipsa suscipiet incrementum et fiet eligibilior. Et hoc precipue uerum est de felicitate ciuili : uerum est enim quod homo potest esse felix felicitate ciuili, qui habet bona anime et bona exteriora necessaria ad uitam, unde dicitur de istis in X huius : beati sunt quibus prouisum est in bonis exterioribus cum egerint actiones nobiles. Verumptamen si homo felix habens necessaria uite haberet superhabundantiam bonorum exteriorum, decoraretur sua felicitas, unde modo decentior ipsius sit operari. Habundantia autem bonorum exteriorum parum aut nichil facit ad felicitatem contemplatiuam uel speculatiuam per se. Quid enim facit superhabundantia bonorum exteriorum ad contemplationem uel speculationem ueritatis ? Nichil facit per se. Per accidens tamen potest facere. Et sic apparet quomodo felicitas, et precipue felicitas ciuilis, ex additione alicuius boni potest recipere incrementum ita quod fiet eligibilior, et quomodo non.

Ad rationes. Ad primam < dico > quod eo modo quo felicitas est bonum perfectum non potest sibi fieri additio bonorum anime uel bonorum necessariorum ad uitam, et hoc modo est perfectum. Verumptamen ei potest fieri additio boni quod non requirit felicitas, unde felicitas non solum bonum simpliciter sed etiam bonum in genere, et ideo ei potest fieri additio.

---

38 habens *scr.*] hominis *dub.* P

---

20 in littera : I, 1097 b 18–21. **36–37** in X huius : cf. supra, qu. 19, u. 67–68 cum adn.

Ad aliam rationem dico quod Boetius aut loquitur de felicitate post hanc uitam aut de felicitate que est in hac uita. Si loquamur de felicitate post hanc uitam, nichil ad propositum, quia Philosophus non intendit hic de tali felicitate. Si intelligat de felicitate in hac uita, tunc dico quod felicitas non comprehendit omnia bona que possunt homini aduenire, sed comprehendit bona anime et bona necessaria ad uitam, et ideo felicitati comprehendenti talia bona bene potest fieri additio alicuius boni, ita ex illa additione felicitas recipiet incrementum et fiet eligibilior.

Ad aliam rationem dico quod felicitati potest addi aliquod bonum ; illud autem bonum non erit finis ultimus sed ordinatum in finem ultimum ; esse autem ordinatum in finem ultimum potest esse dupliciter : uel sicut illud mediante quo habetur finis ultimus, uel sicut illud quod decorat finem ultimum
P fol. 138vb iam habitum ; si illud bonum | esset tale quod mediante illo acquireretur felicitas, esset superfluum, quia iam est finis ultimus, scilicet felicitas. Modo dico quod illud bonum est tale quod felicitatem iam habitam decorat, et non est superfluum : huiusmodi enim bonum, sicut habundantia bonorum exteriorum, decorat felicitatem et reddit hominem felicem magis expeditum ad opera.

Ad aliam rationem dico quod si aliquid ordinatur ad aliud sicut in finem ita quod mediante illo acquiritur finis, tunc si illud addatur fini, tunc illa duo non sunt magis eligibilia quam finis, et sic intelligit Philosophus in Topicis. Si tamen aliquid ordinatur in finem sicut decorans ipsum finem habitum, si illud addatur fini, tunc illa duo sunt eligibiliora quam finis tantum : magis enim est eligibilis felicitas ciuilis cum habundantia bonorum exteriorum quam cum bonis necessariis ad uitam tantum.

< Qvestio 25 >

Lectio X *Scrutandum autem de eo…* Adhuc queritur de precedentibus, primo utrum felicitas consistat in operatione uel sit operatio. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia dicit Boetius quod felicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectus ; operatio autem ipsa non est status, ut uidetur ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Felicitas est in felice et non egreditur ab ipso ; operatio enim uidetur egredi ab operante ; ergo felicitas non est operatio ipsa.

< 3 > Preterea. Felicitas est aliquid perfectum ; operatio non est aliquid perfectum ; ergo etc. Probatio minoris : quia operatio est motus et in fieri ;

---

61 ordinatum *scr.*] ordinatur P **67** sicut *scr.*] si cui P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1098 b 9 (*Ethica noua*). **3** Boetius : cf. supra, qu. 19, u. 7–8 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 3, 2, arg. 1.

quod autem est tale, est quid imperfectum, unde motus est actus imperfectus, sicut dicitur in III Phisicorum ; ergo etc.

< 4 > Preterea. Habitus et uirtus generantur ex operationibus, sicut dicet Philosophus inferius ; operatio autem est propter aliquid aliud ; cum igitur felicitas non sit propter aliquid aliud, uidetur quod felicitas non sit operatio quedam.

< 5 > Preterea. Omne agens, sicut dicitur II Phisicorum, agit propter aliquid, ergo operans operatur propter aliquid, ergo operatio est propter aliquid ; sed felicitas non est propter aliquid ; ergo etc.

< 6 > Preterea. Felicitas debet esse continua, sicut manifestat Philosophus in littera ; sed nulla operatio hominis continua, que non interrumpatur ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod si est aliqua operatio hominis propria, illa felicitas est. Et hoc uult Philosophus in X expresse, unde dicit quod operatio secundum uirtutem et operatio que est respectu optimi obiecti, illa operatio felicitas est.

Ad questionem intelligendum quod felicitas est operatio quedam. Est autem aduertendum quod aliqua operatio transit in materiam exteriorem, ut edificare, secare et huiusmodi, et talis operatio bene potest habere finem ultimum, unde in tali operatione non consistit felicitas hominis. Et est attendendum quod felicitas consistit in operatione que est optime potentie et que est respectu optimi obiecti. Optima autem potentia in homine est uirtus intellectualis siue intellectus speculatiuus, optimum etiam obiectum est deus siue intelligentie. Ex istis concluditur quod speculatio | ueritatis ipsius intellectus speculatiui P fol. 138ra *bis*
de deo et intelligentiis est felicitas et [ultimus] finis ultimus : in hoc enim est summa perfectio hominis ; in tali igitur operatione consistit felicitas ipsius hominis contemplatiua. Felicitas tamen ciuilis consistit in operatione appetitus sensitiui ratione regulati ; unde felicitas ciuilis est circa agibilia, felicitas autem contemplatiua est circa speculabilia ; unde quanto speculabilia sunt nobiliora et excellentiora ipsis agibilibus, tanto felicitas contemplatiua est excellentior et nobilior felicitate ciuili.

Vnde felicitas non potest consistere in habitu uirtutis siue in uirtute, quia si sic, sequerentur duo inconuenientia : unum est quod dormienti inesset felicitas in actu, et hoc est falsum, quia dormiens non est in optimu statu, et ille qui felix est in statu optimo ; aliud est inconueniens, uidelicet quod homo

---

12 generantur *scr.*] operantur P **26** autem *scr.*] enim P **38** quanto speculabilia *scr.*] quantum speculatiua P

---

11 in III Phisicorum : 201 b 31–32. **13** inferius : II, 1103 a 31–b 2. **16** II Phisicorum : 196 b 17–22. **20** in littera : 1100 b 12–17. **22** in littera : I, 1097 b 24–1098 a 17, loc. laud. a THOMA DE AQ., *I^{a} II^{ae}*, 3, 2, s.c. **23** in X : 1177 a 12–17. **41–46** Vnde felicitas — talem hominem : cf. supra, qu. 20, u. 5 cum adn.

sustinens multa infortunia esset felix, quia talis [non] bene habet uirtutem uel uirtutes : nullus enim perfecte felicitabit talem hominem ; felicitas ergo magis consistet in operatione quam in habitu siue uirtute. Et hoc est rationabiliter : quia omnium illorum quorum est operatio propria, bonum finale inuenitur in operatione eorum : bonum enim finale ipsius statuifici inuenitur in operatione eius que est secundum optimam uirtutem.

Ad rationes. Ad primam dico quod duplex est operatio, quedam que transit in materiam exteriorem, et talis operatio non est status, sed motus et operatio imperfecta ; alia est, que est operatio que non transit in materiam exteriorem, et habet rationem finis ultimi, et talis operatio est actus perfectus et finis ultimus, et ideo talis operatio potest dici status, sicut intelligere < et > speculari : ista enim magis assimilantur quieti quam motui.

Ad aliam rationem dico quod aliqua est operatio que transit in materiam exteriorem, et illa egreditur ab operante, et est alia operatio que non transit in materiam exteriorem, et illa remanet in operante et est perfectio ipsius operantis. Dico igitur quod talis operatio bene potest esse felicitas.

Ad aliam rationem dico quod aliqua est operatio que est in fieri et motu, sicut illa que transit in materiam exteriorem, et sine dubio felicitas non consistit in tali operatione. Alia est operatio que non transit in materiam exteriorem, et talis operatio non est motus qui sit actus imperfectus. Vnde intelligere, sicut dicitur in III De anima, non est moueri.

Ad aliam rationem dico quod duplices sunt operationes, quedam est perfecta et quedam imperfecta ; modo dico quod talis habitus siue uirtus generatur ex operationibus imperfectis, operatio autem perfecta sequitur habitum siue uirtutem : tunc enim primo aliquis operatur perfecte quando habet habitum
P fol. 138rb *bis* operandi et uirtutem. Ex hiis ad propositum : dico enim quod felicitas | non est operatio ex qua causatur uirtus uel habitus, quia < talis > est imperfecta, sed est operatio que sequitur uirtutem uel habitum.

Ad aliam rationem dico quod operans operatur propter aliquid, et uerum est quod aliquando operatur propter aliquid extrinsecum et aliquando non operatur propter aliud quam propter ipsam operationem ; uerbi gratia : edificans operatur et edificat propter aliquid, ut propter domum ; intelligens autem et speculans intelligit et speculatur propter ipsum intellectum et speculationem solum : non enim propter aliud speculatur speculans et contemplatur contemplans.

---

45 uel *scr.*] et P **68** imperfectis *scr.*] perfectis P **76–77** intelligens autem et speculans *scr.*] intellectus autem et speculatiuus P

49–50 bonum enim — secundum optimam uirtutem : cf. *Eth. Nic.* I, 1097 b 24–28. **65** in III De anima : cf. 431 a 6–7, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLV.1, p. 229–230, u. 1–36, praesertim u. 33–34 cum adn.).

Ad aliam rationem dico quod felicitas hominis continua est sicut possibile est : non enim est hoc uerum quod homo felix continue et semper existat in operatione perfecta que est felicitas, immo necesse hominem aliquando languescere ; unde felix, sicut dicitur in X, eget recreationem et iocoso solatio. Oportet igitur quod aliquando quiescat ab operatione perfecta et utatur recreatione et requie. Sed homo felix, cum utatur recreatione et requie, ordinat ista ad finem ultimum, scilicet ad suam felicitatem : accipit enim recreationem et requiem ut melius possit postea operari, et in hoc quod ipse ordinat ista ad felicitatem dicitur esse felix. Sic igitur operatio in qua consistit felicitas est continua quia homo aut operatur propter talem operationem, aut quidquid facit, ordinat ad istam operationem, et sic apparet quomodo felicitas est continua. Et hoc est quod dicit Philosophus inferius, nos sumus felices sicut homines et non sicut dii et intelligentie, alias quod nos non possumus continue operari et semper sicut ipse possunt intelligentie.

< Qvestio 26 >

Tunc quia dicit Philosophus quod quedam est anima rationalis per essentiam et quedam est anima rationalis quia obediens rationi uel persuasibilis a ratione, modo ita est quod felicitas contemplatiua et uita contemplatiua est in anima rationali per essentiam, sed felicitas ciuilis siue uita actiua est in anima rationali per participationem, propter hoc queritur utrum uita contemplatiua sit principalior et excellentior et perfectior quam uita ciuilis et actiua. Et uidetur quod uita actiua.

< 1 > Quia illa uita que inuenitur in hominibus superioribus, sicut in prelatis et in potestatibus constitutis, illa uidetur esse melior et excellentior ; sed uita actiua et felicitas ciuilis reperitur in talibus : tales enim homines uersantur circa agibilia ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Homo non debet dimittere maius bonum pro minori bono ; sed [quasi] omnes dimittunt uitam contemplatiuam pro uita actiua, unde aliqui fiunt prelati, qui retrahuntur a speculatione et contemplatione ; cum igitur omnes homines accipiant uitam actiuam et dimittant uitam contemplatiuam, | uidetur quod uita actiua sit melior et excellentior quam uita contemplatiua. P fol. 138va *bis*

---

88 Sic *scr.*] si P **Qu. 26.** **13** quasi *secl.* (*cf. infra, u. 95*)

---

83 in X : cf. supra, qu. 14, u. 40–43 cum adn. **91** inferius : I, 1101 a 19–21, loc. laud. a Thoma de Aq., I^a II^{ae}, 3, 2, ad 4. **Qu. 26.** **1** Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1102 a 32–1103 a 10.

< 3 > Preterea. Illa uita que precipit alteri uite et ipsam ordinat est melior et excellentior et principalior, sicut illa ars que alteri arti precipit et ipsam ordinat est ars principalis et architectonica ; sed uita ciuilis precipit uite contemplatiue et ipsam ordinat : uita enim actiua < ordinat > quales artes speculatiue debent legi et usque ad quot tempus debent audiri ; ergo etc.

< 4 > Preterea. Illa uita que tendit in maius bonum est excellentior et perfectior ; sed uita ciuilis siue actiua est huiusmodi ; ergo etc. Probatio minoris : uita actiua tendit ad bonum commune totius communitatis, uita autem contemplatiua tendit ad bonum unius hominis ; quod autem est bonum toti communitati et ciuitati est maius bonum quam quod est bonum uni ; ergo etc.

Oppositum arguitur : quia uita que inest homini secundum meliorem eius potentiam, illa uita est melior et excellentior ; sed uita contemplatiua est huiusmodi, uidelicet quod ipsa est secundum meliorem eius potentiam, scilicet secundum intellectum speculatiuum : hec enim uita debetur homini secundum quod in eo existit aliquid diuinum, utpote intellectus, sicut dicit Philosophus in X.

Preterea. Illa uita per quam homo maxime assimilatur deo et intelligentiis et efficitur eis amantissimus est excellentior et principalior ; uita speculatiua est huiusmodi, quia per uitam contemplatiuam assimilatur homo deo et intelligentiis et efficitur eis amantissimus, sicut dicit Philosophus in X ; ergo etc.

Preterea. Illa uita siue felicitas ad quam alia uita ordinatur est excellentior et melior, quia finis est melior eis que sunt ad finem ; sed ad uitam contemplatiuam ordinatur uita ciuilis < que > moderatur passiones et animi perturbationes exteriores ; ista autem ordinantur ad quietam speculationem et contemplationem ; ergo etc.

Lectio XI *Est autem uita eorum…* Quesitum fuit que uita sit excellentior, aut uita contemplatiua aut uita ciuilis siue actiua, et arguebatur primo quod uita actiua sit excellentior, deinde oppositum.

Ad questionem intelligendum quod secundum sententiam Philosophi felicitas siue uita contemplatiua est excellentior et superior uita ciuili siue uita actiua : uita enim actiua siue ciuilis < est uita hominis secundum quod compositum est ex anima sensitiua et corpore, uita autem contemplatiua > est uita hominis secundum quod in eo existit aliquid diuinum, utpote intellectus ; unde quanto intellectus est melior et excellentior [composita erit] anima

---

27 ciuitati *scr.*] ciuitatis *dub.* P **42** animi *scr.*] animos P

19–20 illa ars — architectonica : cf. *Eth. Nic.* I, 1094 a 9–16. **21–22** uita — audiri : cf. *Eth. Nic.* I, 1094 a 28–b 2. **26–27** quod autem — uni : cf. *Eth. Nic.* I, 1094 b 7–10. **34** in X : 1177 a 12–17. **38** in X : 1179 a 23–24. **45** *Eth. Nic.* I, 1099 a 7 (*Ethica noua*).

sensitiua et corpore, tanto etiam uita contemplatiua et melior et excellentior uita ciuili siue actiua : uita enim ciuilis pertinet ad appetitum sensitiuum ratione regulatum, uita autem contemplatiua pertinet ad intellectum | speculatiuum, et ideo uita contemplatiua est excellentior quam uita ciuilis. P fol. 138vb *bis*

Et hoc uidere sic : felicitas et uita contemplatiua consistit in operatione optima ipsius hominis, quod autem sic apparet : quia operatio optima ipsius hominis est [que] operatio optime potentie et respectu optimi obiecti : ratio enim operationis accipitur ex obiecto ; sed operatio in qua consistit felicitas contemplatiua, sicut speculatio ueritatis, est optime potentie, quia est operatio intellectus speculatiui ; item, ipsa respectu optimi obiecti, quia ipsa speculatio de deo et de diuinis, propter quod illa operatio est perfectior et excellentior ; et cum felicitas consistat in tali operatione, scilicet felicitas contemplatiua, ipsa est perfectior et excellentior, unde ex illa operatione, scilicet speculatione in diuinis, homo maxime efficitur diuinus, deo et intelligentiis amantissimus, et per consequens eis simillimus. Mens autem hominis felicis felicitate ciuili occupatur non circa superiora et diuina sed circa agibilia et inferiora, et propter hoc mens eius circa uiliora efficitur. Et ideo felicitas contemplatiua est excellentior et perfectior quam felicitas siue uita actiua.

Et hoc etiam signum est quia in operatione in qua consistit felicitas contemplatiua homo maxime sibi ipsi sufficit, < non autem > in operatione secundum uirtutes morales, ut secundum uirtutem iustitie ac liberalitatis ; sed in contemplatione ueritatis potest homo per se ipsum sufficere, et ideo illa operatio est perfectior et excellentior, et felicitas que consistit in tali operatione eius, < id > est felicitas contemplatiua, est perfectior et excellentior. Item, maxima delectatio illam operationem concomitatur, sicut delectatio intellectualis, unde dicit Philosophus in X quod philosophia et speculatio ueritatis affert mirabiles delectationes firmitate et puritate.

Ex istis apparet quod felicitas contemplatiua est superior et excellentior felicitate ciuili ; ex hoc apparet quod felicitas ciuilis ordinatur ad felicitatem contemplatiuam : felicitas enim ciuilis amouet perturbationes exteriores, sedat etiam passiones, et ista ordinantur ad quietam contemplationem et speculationem.

Ad rationes. Ad primam dico quod qui ducunt solum uitam actiuam et ciuilem, non contemplatiuam, illi secundum rei ueritatem non sunt homines superiores et excellentiores, sed tantum secundum aliquorum reputationem,

---

56 regulatum *scr.*] regularem P **68** autem *scr.*] enim P **84–85** sedat *scr.*] cedat P

66–68 unde — amantissimus : cf. supra, u. 36–38 cum adn. **73–75** in operatione — ac liberalitatis : cf. *Eth. Nic.* X, 1177 a 27–b 1. **80** in X : cf. supra, prohemium, u. 29–30 cum adn.

unde excellentiores sunt et perfectiores qui ducunt uitam contemplatiuam, et sic soluendum per interemptionem. Aut forte dicet aliquis quod in hominibus superioribus et excellentioribus non tantum inuenitur uita actiua et ciuilis sed etiam uita contemplatiua : non enim solum uacant uite ciuili, sed < etiam > uite contemplatiue.

P fol. 139ra Ad aliam rationem dico quod non omnes homines dimittunt uel | dimittere debent uitam contemplatiuam pro uita actiua siue ciuili, unde uisum est de aliquibus quod dimiserunt uitam actiuam et ciuilem pro uita contemplatiua, unde si aliqui contemplatiuam dimittant pro uita actiua siue ciuili, ipsi non agunt secundum rationem rectam. Et que est causa huius, quod ipsi dimittunt uitam contemplatiuam pro uita ciuili ? Causa huius est quia homines multum sunt proni ad delectationes sensuales et honores, et quia uitam actiuam et ciuilem concomitantur delectationes sensuales et honores, propter hoc isti sunt proni ad eligendum istam uitam.

Ad aliam rationem dico, sicut dicebatur prius, quod ars ciuilis et uita actiua imperat scientie speculatiue quantum ad usum, non quantum ad determinationem operis : quod enim homines utantur scientia speculatiua, hoc est uoluntarium et morale, et propter hoc istud imperat ars ciuilis et uita actiua ; tamen ars ciuilis et uita actiua non imperat quantum ad determinationem operis : quid enim geometer debet docere et demonstrare de triangulo non imperat, sed hoc dependet a ratione rei.

Ad aliam rationem duo sunt dicenda. Primo diceret aliquis sic, quod illud quod est bonum uni minus bonum est quam illud quod est bonum communitati : uerum est si istud bonum et illud essent in eodem genere ; nunc autem ita est quod hoc bonum, scilicet uite contemplatiue, quod est in uno homine, et illud bonum, scilicet uite ciuilis, quod est bonum totius ciuitatis, < non sunt in eodem genere, et ideo non oportet quod bonum communitatis > sit melius quam bonum uni. Vel dicendum quod bonum dicitur dupliciter : est enim quoddam bonum utile et quoddam bonum honorabile ; modo dicam : quod est bonum multis, ipsum melius est quam illud quod est bonum uni, uerum est quod melius est quia utilius, non tamen melius quia honorabilius ; immo illud quod est bonum uni, sicut contemplatio et speculatio ueritatis, est melius et honorabilius quam bonum toti ciuitati, licet non utilius. Et si aliquis arguat : bonum ad quod tendit uita ciuilis non est bonum utile quia bonum

---

92 tantum *scr.*] tamen P **99** que *scr.*] quem P **106** quod *scr.*] hic *dub.* P **113** essent *scr.*] esset P

---

104 sicut dicebatur prius : loc. non inueni, fort. remittit auctor ad expositionem litterae lib. I, 1094 a 28–b 3 ; sed cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 2 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 8–9, u. 120–156). **111–117** Primo diceret aliquis — quam bonum uni : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 2 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 9, u. 193–202). **117–122** Vel dicendum — licet non utilius : cf. Albertvm, *Super Ethica* I, 7 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 35, u. 31–40).

utile ad aliquid ordinatur, et istud bonum est finis ultimus omnium operationum eius, dicendum quod aliquid potest dici utile dupliciter : aut quia ordinatur ad aliud, aut quia ipsum multis aliis infert iuuamentum, sicut metaphisica dicitur scientia utilis aliis quia aliis prestat iuuamentum et confirmationem suorum principiorum. Sic dico quod illud bonum ad quod tendit uita ciuilis non est bonum quod ordinatur ad aliud, sed quia iuuamentum infert pluribus et prestat, propter hoc dicitur bonum utile.

< Qvestio 27 >

Tunc queritur utrum delectatio requiratur ad felicitatem. Et uidetur quod non.

< 1 > Felicitas est bonum perfectum per se sufficiens ; quod autem est tale nullo indiget nec aliud requirit ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Illud quod destruit operationem non requiritur ad felicitatem, cum felicitas sit | operatio quedam ; sed delectatio est huiusmodi, ut P fol. 139rb
dicit Philosophus in X et in VII ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Illud quod absorbet intellectum non requiritur ad felicitatem, cum felicitas sit secundum intellectum ; delectatio est huiusmodi ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod felicitas non est sine delectatione, et si sic, tunc felicitas requirit delectationem ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum : aliquid requirit aliud quatuor modis : uno modo sicut preambulum, sicut medicina requiritur ad sanitatem ; alio modo requiritur aliquid sicut perficiens, sicut scientia requiritur sicut perficiens intellectum et sicut anima perficiens corpus ; tertio modo requiritur aliquid sicut coadiuuans, sicut requiruntur amici ad hoc quod homo aliqua operetur : multa enim possumus et facimus per amicos ; quarto modo requiritur aliquid sicut risibile requiritur ad hominem : si enim sit homo, requiritur risibile sicut concomitans hominem. Hoc modo delectatio requiritur ad felicitatem : non quod felicitas essentialiter sit in delectatione, sed ipsam concomitatur delectatio sicut proprium accidens. Et hoc est uidere sic : felicitas consistit in operatione et in bono adepto ; delectatio autem consequitur bonum adeptum siue acquisitum, quia delectatio est quietatio in bono adepto ; et ideo delectatio concomitatur felicitatem.

---

14 sanitatem *scr.*] scientiam P

---

7 in X et in VII : reuera VI, 1140 b 13–16, sicut recte refert Thomas de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 4, 1, arg. 3. **11** in littera : I, 1099 a 7–30. **18** multa — per amicos : cf. *Eth. Nic.* I, 1099 a 33–b 2.

Ad rationes. Ad primam dico quod felicitas non indiget nec requiritur delectationem tamquam carens perfectione, et hoc bene ostendit ratio ; requirit tamen delectationem sicut concomitans ipsam.

Ad aliam rationem dico quod duplex delectatio est : quedam propria, quedam extrinseca. Delectatio propria que concomitatur operationem, illa est propria delectatio illius operationis ; ipsa autem delectatio propria non destruit operationem, immo magis eam uigorat et saluat, quia uehementius operamur et efficacius illa in quibus magis delectamur, et ideo si homo in aliqua operatione habeat delectationem, uehementius operatur, et ideo delectatio propria uigorat operationem. Est autem alia delectatio extrinseca ab operatione, et illa delectatio non uigorat operationem, immo magis corrumpit et destruit eam, sicut delectatio in potu et cibo corrumpit operationem aliquam ut contemplationem et speculationem. Modo dico quod delectatio requiritur ad felicitatem, non delectatio extrinseca, sed delectatio propria que concomitatur illam operationem.

Ad aliam rationem dico quod aliqua est delectatio que absorbet intellectum, ita quod cum homo est in tali delectatione non potest intelligere nec uti ratione ; talis autem est delectatio sensualis ; talem autem delectationem non requirit felicitas. Alia autem est delectatio intellectualis que concomitatur operationem intellectus, et illa non absorbet intellectum, immo magis iu-
P fol. 139va uat ipsum in operando et intelligendo, quia uehementius | operamur illud in quo magis delectamur ; et ideo talis delectatio non absorbet intellectum, sed uigorat ipsum.

---

27 perfectione *scr.*] delectatione P **30** operationem *scr.*] delectationem P **33** operamur *scr.*] operantur P **33–46** et efficacius — operamur *iter. per homoteleuton* P, *aliqua uerba uero mutando* : **34** operatione … delectationem *iterum* P] operationem … delectatione *corr. ex* delectatione … operationem *primum* P **35–36** operatione] aliqua *primum praem.* P **37** aliquam *primum* P] propriam *iterum* P **41** delectatio *primum* P] operatio *iterum* P **46** ipsum *primum* P] eum *iterum* P

< Qvestio 28 >

Multe quidem enim transmutationes… De lectione precedenti primo queritur utrum diuitie uel habundantia bonorum exteriorum requiratur ad felicitatem. Et uidetur quod non. Lectio XII

< 1 > Quia illa que impediunt hominem et retrahunt a bonis operationibus et uirtuosis non requiruntur ad felicitatem ; sed diuitie et habundantia bonorum impediunt hominem et retrahunt a bonis operationibus et uirtuosis ; ergo etc. Minor apparet : quia sollicitudo circa diuitias hominem retrahit a bona operatione et uirtuosa. Nonne est sollicitudo circa diuitias in acquirendo eas ? Ergo diuitie retrahunt hominem a bonis operationibus et uirtuosis.

< 2 > Preterea. Illud quod prestat occasionem male operandi non requiritur ad felicitatem ; sed habundantia bonorum exteriorum prestat occasionem male operandi, quia homines qui habundant in bonis exterioribus magis sunt proni ad prosequendum delectationes sensuales quam alii ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Sicut dicit Tholomeus, homines lucrantur census siue diuitias, et iterum diuitie lucrantur homines, alias : quod efficiuntur serui ipsarum diuitiarum ; homo autem qui factus seruus diuitiarum impeditur ab operationibus suis uirtuosis ; ergo uidetur per ipsum Tholomeum quod habundantia bonorum exteriorum non requiritur ad felicitatem.

Oppositum arguitur : quia dicit Philosophus | in littera quod impossibile est P fol. 139vb aut < ad > minus difficile est hominem indigentem, non potentem tribuere, bona operari : multa enim facimus per amicos et diuitias et potentiam ciuilem, sicut dicit.

Ad questionem intelligendum quod felicitas essentialiter consistit in operationibus secundum uirtutem, non autem existit essentialiter in bonis corporalibus aut in bonis exterioribus ipsius fortune. Verumptamen aliqua bona requiruntur ad felicitatem tamquam instrumenta, sicut illa bona que sunt necessaria ad uitam, quia sine hiis non potest homo esse felix. Alia autem sunt corporalia et habundantia bonorum exteriorum, que competunt felicitati sicut decorantia felicitatem ; et hoc apparet : quia illud ex quo operatio felicis redditur melior et utilior, illud decorat felicitatem ; sed ex habundantia bonorum exteriorum et bonis corporalibus operatio felicis redditur melior et utilior ; multum igitur talis habundantia bonorum exteriorum [non]

---

8 nonne *scr.*] non enim P **15** serui *scr.*] sensui P **16** impeditur *scr.*] impeditus P **17** Tholomeum *scr.*] tale (*exp.*) theologicum P **30** felicis redditur *transp.* **32** multum *scr.*] multis P

---

1 *Eth. Nic.* I, 1100 a 5 (*Ethica noua*). **14** Tholomeus : *Almagestum*, < praefatio > (ed. Venetiis 1515, fol. 1r) : « Homines lucrantur census : et census lucrantur homines », sed cf. Albertvm, *Super Ethica* I, 10 (ed. Colon. t. XIV.1, p. 51, u. 62–67). **19** in littera : I, 1099 a 31–b 8.

competit felici. Vnde homo qui felix est, ipse uult agere et agit secundum rationem rectam, et ideo si ipse habundet bonis exterioribus, istis bonis utitur secundum rationem rectam. Sed < illi qui > intendunt delectationes sensuales in habundantia, non expedit quod tales homines habundent bonis exterioribus, quia non utuntur eis bene nec intendunt eis bene uti. Et hoc quod dictum est, scilicet quod habundantia bonorum exteriorum decorat felicitatem, istud uerum est precipue de felicitate ciuili ; habundantia tamen bonorum exteriorum modicum decorat felicitatem contemplatiuam per se, quia non multum iuuatur homo in speculatione nec efficitur melior ipsa speculatio si habundet bonis exterioribus, immo pauca sufficiunt ei.

Item. Bona corporalia, sicut pulcritudo et huiusmodi, decorant etiam felicitatem : si enim aliquis ignobilis, turpis etiam specie, preferatur in ciuitate, ille despectus est a ciuibus, unde ciues melius operarentur et melius operationes suas dirigerent si pulcher preferretur ; et ita bona corporalia decorant felicitatem.

Et ideo operationes secundum uirtutem requiruntur essentialiter ad felicitatem et aliqua bona exteriora requiruntur ad felicitatem instrumentaliter et aliqua requiruntur bona sicut decorantia felicitatem, ut habundantia bonorum exteriorum et bona corporalia.

Ad rationes. Ad primam : concedo quod sollicitudo que est in acquirendo bona exteriora impedit hominem a multis operationibus uirtuosis ; cum autem iam fuerit < felicitas > acquisita et possessa, non est amplius sollicitudo que hominem retrahat ab operationibus uirtuosis, immo iste potest melius operari
P fol. 140ra quam si minus habundaret in bonis | exterioribus ; unde et si sit ibi aliqua sollicitudo, illa tamen habundantia bonorum exteriorum plus decorat felicitatem et opera que sunt secundum uirtutem, plus augmentat, quam illa sollicitudo impediat uel retrahat.

Ad aliam rationem dico quod sicut habundantia bonorum exteriorum aliquibus prestat occasionem male operandi, sic indigentia uel defectus bonorum exteriorum prestat occasionem male operandi † immo felix habet habitum faciendi et homicidium †. Et ideo dicendum : licet habundantia bonorum exteriorum prestet aliquibus occasionem male operandi, immo felix habet habitum firmum et intendit agere secundum rectam rationem.

Ad aliam rationem dico quod licet aliqui homines lucrentur censis et diuitiis et diuitie lucrentur aliquos homines, uerumptamen pecunie siue diuitie non lucrantur hominem felicem : non enim est homo felix seruus diuitiarum sed dominus, et ideo non ualet.

---

37 quia *scr.*] et P **42** si *scr.*] sed P **61** sic *scr.*] sicut P **63** habitum] firmum *add. sed exp.* P

< Qvestio 29 >

Tunc queritur utrum felicitas sit a deo immissa. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia dicit Philosophus quod si aliquid est datum a deo hominibus, rationale est quod illud quod optimum in homine sit datum a deo ; sed constat quod aliquid est homini a deo datum ; ergo felicitas, que est optimum in homine, erit homini a deo immissa.

< 2 > Preterea. Illud quod est ignitum est ab igne, ergo a simili quod est diuinum est a deo ; sed felicitas est aliquid diuinum, sicut dicit littera ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Felicitas aut est a deo aut a causa humana ; sed non uidetur esse < a > causa humana, quia homo est in potentia passiua ad felicitatem ; igitur uidetur quod homo non sit causa efficiens felicitatis, quia nichil unum et idem, ut uidetur, est < et > causa agens aliquid et in potentia passiua ad illud ; ergo felicitas est a deo.

Oppositum dixit Philosophus prius, quod felicitas est bonum ab homine operatum, et quod est ab homine operatum est a causa humana.

Ad questionem intelligendum quod felicitas non potest esse a fortuna, quia felicitas est optimum hominis ; optimum autem hominis debet habere causam optimam ; melior autem causa est causa per se quam causa per accidens : quod enim per se est, melius est quam illud quod est per accidens ; felicitas < igitur > non potest esse a causa per accidens ; [nec] fortuna autem est causa per accidens, sicut dicitur II Phisicorum ; et ideo felicitas non potest esse a fortuna : si enim fortuna esset causa felicitatis, tunc alia que sunt in homine erunt a fortuna, et tunc studium humanum et procuratio esset frustra et otiosa ; est igitur felicitas uel a causa diuina uel a causa humana.

Et dico quod est et a causa diuina et a causa humana. Felicitas est a causa diuina siue a deo principaliter sicut a causa prima et remota ; ipsa autem felicitas est a | causa humana sicut a causa propinqua ; unde felicitas non est a P fol. 140rb
deo immediate, sed est a deo homine cooperante. Quod apparet : quia felicitas consistit in operatione humana, propter quod oportet hominem laborare siue operari si debeat dici felix ; igitur felicitas non est a deo immediate, sed est a deo homine cooperante. Et quod felicitas sit a deo patet quia deus est causa omnium bonorum que sunt in homine.

---

3 quod illud quod optimum *transp.*] quod optimum quod illud P **20** nec *secl. cum Gauthier* (*Trois commentaires…, p. 271*)

---

2 Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1099 b 11–13. **7** littera : I, 1099 b 14–17 ; 1101 b 23–27 ; 1102 a 2–4 ; cf. etiam X, 1177 a 12–17 ; 1177 b 26–31. **14** Philosophus prius : I, 1099 b 14–17 ; cf. etiam supra, qu. 25. **21** II Phisicorum : 197 a 5–6.

Ad rationes. Ad primam : uerum est quod felicitas est a deo mediate, sed non est a deo nisi cooperante homine.

Ad aliam rationem : concedo quod felicitas est aliquid diuinum et a deo, et non oportet quod sit a deo ita quod homo non cooperetur ad felicitatem ; et iterum felicitas dicitur aliquid diuinum non quia homo non cooperetur ad felicitatem, sed quia ipsa felicitas assimilatur deo et facit hominem assimilari deo : per felicitatem enim ciuilem assimilatur homo deo, quia per < illam > regit multos, sicut deus ; per felicitatem etiam contemplatiuam homo assimilatur deo, quia per illam contemplatur deum et diuina.

Ad aliam rationem dicendum hic, sicut dicitur in VIII Phisicorum, quod homo mouetur ad operandum per appetitum, et non moueretur per appetitum nisi aliquid extrinsecum moueret hominem, sicut appetibile. Dico igitur quod appetibile mouet appetitum et appetitus mouet hominem ad bene operandum. Vel dicendum quod in homine bene est aliquod principium actiuum, sicut ratio et intellectus, et aliud principium passiuum, et hoc manente appetibili extra ; et ideo homo, licet sit in potentia passiua, potest esse in potentia actiua ratione alicuius principii existentis in eo.

< Qvestio 30 >

Lectio XIII *Pronepotum uero fortunas…* De lectione precedenti queritur utrum felicitas sit transmutabilis. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia illud quod est in transmutabili, ipsum est transmutabile, saltem per accidens ; felicitas est in subiecto transmutabili, scilicet in homine ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Felicitas est aliquid nouum et generatum in homine ; omne autem nouum et generatum est corruptibile et transmutabile ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Habitus scientialis transmutabilis est et potest transmutari si grandis transmutatio facta sit, sicut notatur in Predicamentis ; ergo uidetur quod habitus uirtutum et felicitas sint transmutabiles, si grandis transmutatio facta sit, homine etiam permanente.

< 4 > Preterea. Felicitas est operatio quedam ; sed omnis operatio humana est transmutabilis : nulla enim operatio humana continua ; ergo etc.

---

37 non² *scr. cum Gauthier* (*Trois commentaires…, p. 270*)] quia P **39** illam *suppl. cum Gauthier* (*Trois commentaires…, p. 270*) **41** contemplatur *scr. cum Gauthier* (*Trois commentaires…, p. 270*)] templatur (*sic*) P **43** homo *scr.*] non P **43** moueretur *scr.*] mouetur P **Qu. 30. 10** sint *scr.*] sit P

---

42 in VIII Phisicorum : 253 a 11–20 (cf. adn. ad Radvlphvm, qu. 60, u. 9). **Qu. 30. 1** *Eth. Nic.* I, 1101 a 22 (*Ethica noua*). **9** in Predicamentis : 8 b 29–32 (interpr. Boethii).

< 5 > Preterea. Illud quod dependet ex uoluntate hominis transmutabile est ; felicitas dependet ex uoluntate hominis ; ergo etc. Minor apparet : quia felicitas est operatio que procedit ex uoluntate, et uoluntas se habet et habere potest ad opposita ; ergo felicitas est transmutabilis.

< 6 > Preterea. Homo felix potest incidere in multa infortunia et potest < sic > finire | uitam ; nullus autem felicitabit hominem talem qui uixit in bonis P fol. 140va fortuniis et habundantia bonorum et uitam suam finiuit in miseria ; ergo etc.

Oppositum innuit Philosophus in littera, dicens quod felicitas est permanens et non de facili transmutabilis.

Ad questionem intelligendum quod felicitas est transmutabilis per accidens : ipsa enim transmutatur propter transmutationem subiecti sui. Iterum, felicitas est transmutabilis a magnis infortuniis, et appello magna infortunia que auferunt usum rationis, sicut est amentia ; et cum sic transmutatur felicitas propter aliquod tale infortunium magnum, idem iudicium est de isto qui sic transmutatur et de mortuo : quia ad ipsum hominem uiuum pertinet usus rationis. Si igitur in isto auferetur usus rationis, iste in quantum homo mortuus est, et ideo idem iudicium est de isto qui sic transmutatur et de mortuo quantum ad hoc. Alio modo est felicitas transmutabilis cum difficultate, [cum] scilicet ex assuefactione ad oppositum felicitatis : si enim felix desistat ab operibus uirtuosis, statim insurgit appetitus sensitiuus et insurgunt concupiscentie praue, et si non utatur tunc felix ratione, ex hac assuefactione potest induci habitus contrarius ipsi felicitati. Hoc modo etiam potest fieri transmutatio scientie : si enim homo cesset ab actuali consideratione secundum aliquam artem et scientiam, tunc insurgunt ymaginationes et fantasie diuerse, ex quibus accipit homo opinionem contrariam sue scientie quam prius habebat, et sic paulatiue deficit scientia uel habitus scientialis. Multum tamen difficile est quod homo felix desistat ab operationibus uirtuosis, tamen possibile ; etiam multum difficile est quod habens habitum scientie desistat ab actuali consideratione, tamen possibile.

Et est attendendum quod scientia est < de > difficili mobilis et etiam uirtus est de difficili mobilis, < tamen > uirtutes sunt permanentiores scientiis quantum ad exercitium, quia nobis occurrunt qualibet die et quasi semper ea quibus potest homo exerceri secundum uirtutem, sicut usus ciborum, consor-

---

16 ex uoluntate *scr.*] extra uoluntatem P **33** insurgunt *scr.*] insurgit P **41** quod *scr.*] quando P **45** ea *scr.*] eam P **46–47** ciborum … mulierum *scr. cum Thoma de Aq.* (*loc. laud. in app. fontium, praesertim u. 59*)] arborum … multum P

16–17 uoluntas — ad opposita : cf. supra, qu. 4, u. 9 cum adn. **21** in littera : I, 1100 b 18–33. **24–31** Iterum — quantum ad hoc : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 16 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 59, u. 148–159). **44** uirtutes sunt permanentiores scientiis : cf. *Eth. Nic.* I, 1100 b 14. **45–48** quantum ad exercitium — speculabilia semper : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 16 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 57–58, u. 50–64)

tia mulierum et collocutiones hominum, non sic autem occurrunt speculabilia semper. Et propter hoc quantum ad exercitium uirtutes sunt permanentiores disciplinis, et hec est causa quare uirtus non de facili traditur obliuioni, quia continue occurrunt talia in quibus homo exercetur secundum uirtutem.

Ad rationes. Ad primam : bene probas quod felicitas est transmutabilis per accidens, scilicet transmutatione subiecti.

Ad aliam rationem : bene probas quod felicitas est transmutabilis et corP fol. 140vb ruptibilis, sed non probas quod | ipsa sit de facili transmutabilis ; uerum est quod ipsa transmutabilis est [de facili] transmutatione subiecti, sed non est transmutabilis de facili ita quod possit amoueri ab homine habente usum rationis.

Ad aliam rationem : concedo quod felicitas non est transmutabilis de facili sed cum difficultate, sicut et scientia ; scientia autem est de facili transmutabilis si corrumpatur subiectum, sed non manente subiecto, sicut etiam uirtus et felicitas, et permanentiores sunt uirtutes scientiis.

Ad aliam rationem dico : felicitas quantum ad statum suum potissimum consistit in operatione. Si tamen aliquis non operetur, sed desistat ab operando secundum felicitatem propter aliquam causam, adhuc tamen dicitur felix eo quod illam quietem siue illud < statum > homo ordinat ad operationem felicem. Vnde non dicitur homo felix esse semper quia semper sit in operatione que est secundum optimam uirtutem, sed aut quia est in illa operatione aut quia est in tali operatione que est ordinata ad uirtutem optimam et felicitatem, et sic non probat illa ratio quod felicitas sit transmutabilis de facili.

Ad aliam rationem : concedo quod uoluntas est transmutabilis. Et nonne de facili transmutabilis est ? Dico quod uoluntas non confirmata ad aliquid unum, illa de facili transmutabilis est, sed uoluntas, cum iam confirmata est ad aliquid unum, non est de facili transmutabilis ; nunc est ita quod felix habet uoluntatem confirmatam ad unum, et ideo non potest de facili transmutare ad oppositum.

Ad aliam rationem dico, sicut dicit Philosophus in littera, quod felicitas non consistit in bonis fortune sed in operationibus secundum uirtutem ; modo ita est quod si homini felici occurrant infortunia, ipse illa infortunia fert et sustinet patienter et decenter, quasi firmiter stans in operationibus uirtutis secundum quodlibet latus fortune secundum quod potest, unde in illis infortuniis que sustinet defulget aliquod bonum : propter enim illud infortunium non operatur malum siue mala nec odibilia, sed operatur meliori animo quo potest ex datis sibi a fortuna, propter quod dicitur optimus, sicut etiam dicitur dux optimus qui < ex > exercito sibi dato utitur magis bellicose quo possibile est, sicut etiam est optimus incisor corii, qui ex corio sibi dato facit

---

76 in littera : I, 1100 b 7–11.

meliora calciamenta que possibile est fieri ex illo corio, sicut dicitur optimus qui facit meliori modo quo potest ex datis sibi a fortuna : sic facit homo felix cum est in infortuniis. Sic igitur apparet quod felicitas istius non est de facili transmutabilis. Verumptamen si occurrant ipsi felici infortunia, felicitas sua non est in potissimo statu, sed quando sibi occurrunt bone fortune et magne, tunc est in potissimo statu.

< Qvestio 31 >

| Tunc queritur circa istam lectionem utrum bona uel mala siue eufortunia uel infortunia amicorum redundent ad mortuos coniunctos ut ad parentes uel amicos. Et uidetur quod non. P fol. 141ra

< 1 > Quia eufortunia et infortunia pertinent ad actum uite humane ; mortuus autem non participat actum uite humane ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Ea que debentur enti tantum non uidentur redundare in non ens et in non uiuum ; cum igitur mortuus in quantum huiusmodi sit non ens, manifestum est quod eufortunia et infortunia que debentur uiuo non redundant in mortuum.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod Philosophus hic non loquitur de mortuo secundum quod uiuit per animam. Licet enim hoc sit uerum, non tamen est nobis multum apparens quia mortuus uiuat per animam, quia operatio anime non apparet nec in nobis nec in hiis que sunt circa nos, et ideo loqui de mortuo in quantum uiuit per animam non est multum philosophicum, quia philosophia est de hiis que accepta sunt ex sensu et apparentibus. Et non facit Philosophus mentionem de statu anime separate nec de mortuo secundum quod uiuit per animam : hoc enim est supra rationem ; sed loquitur Philosophus de mortuo secundum quod mortuus et in quantum participat actum uite, scilicet secundum memoriam et recitationem.

Et ideo sic dicendum ad questionem quod bona et mala amicorum non redundant in mortuos ita quod transmutent aliquos de felicitate in miseriam aut e conuerso, eo quod illud quod redundat in mortuos est exile et debile siue fragile, tale autem non immutat conditionem alicuius ; quod autem illud sit debile apparet : quia illud est tantum in memoria et recitatione hominum ;

---

90 bone *scr.*] bona P **Qu. 31.** **2** redundent *scr.*] redundet P **6** ea *scr.*] endia *sic* P **7–8** uiuum … uiuo *scr.*] unum … uno P **9** redundant *scr.*] redundat P **13** mortuus *scr.*] mortuum P **14** loqui *scr.*] loquitur P **22** aliquos *scr.*] aliqua P **24** fragile *scr. cum Arist.* (*1101 b 2*)] frangibile P

---

10 in littera : I, 1101 a 31–b 9.

quod autem existit secundum memoriam et recitationem, illud habet esse ualde debile. Vnde attendendum quod fortunia et infortunia amicorum non redundant in mortuos nisi secundum quod mortui participant actum huius uite. Mortuus autem non participat actum huius uite simpliciter, sed tantum uiuit in memoria et in recitatione hominum, unde propter eufortunia et infortunia amicorum contingit quod fama alicuius mortui est magis celebris uel magis obscura. Et sic intelligit Philosophus quod bona amicorum et mala redundent in mortuos.

Ad rationes. Ad primam dico quod licet mortuus non participet simpliciter actum huius uite, participat tamen hanc uitam in memoriis hominum, et ideo illo modo eufortunia possunt redundare in mortuum. Vnde dicit Philosophus quod inter ea que contingunt uiuis et mortuis est talis differentia qualis est in eo quod est esse iniusta et mala [in] fieri et in operatione et in tragediis siue in recitationibus poetarum.

P fol. 141rb Ad aliam rationem | dico quod < in > mortuum in quantum est penitus non ens non redundant eufortunia uel infortunia amicorum, in mortuum autem in quantum aliquo modo ens, ut secundum memoriam uel recitationem, sic in ipsum possunt redundare eufortunia et infortunia amicorum. Et si dicas : eufortunia uel infortunia non debentur nisi enti secundum ueritatem et mortuus non existit secundum ueritatem, ergo mortuo non debentur eufortunia uel infortunia, dico quod eufortunia uel infortunia secundum ueritatem non debentur nisi entibus secundum ueritatem, eufortunia tamen et infortunia secundum hominum recitationem bene debentur enti secundum recitationem et memoriam, et hoc modo eufortunia et infortunia redundant in ipsos mortuos.

< Qvestio 32 >

Lectio XIV *Si autem felicitas est…* Circa lectionem precedentem queritur utrum felicitas sit de numero bonorum honorabilium uel bonorum laudabilium. Et uidetur quod de numero bonorum laudabilium.

< 1 > Quia illud bonum quod est ad aliquid ordinatum est laudabile et non honorabile, sicut dicit littera ; sed felicitas est bonum quod est ad aliud ordinatum ; ergo etc. Minor apparet : quia homo ipse et omnia que sunt hominis

---

29–30 tantum *scr.*] tamen P **30** recitatione *scr.*] ratione P **38** in *secl.* (*cf. Arist., 1101 a 33*)

---

36 Philosophus : *Eth. Nic.* I, 1101 a 31–34. **Qu. 32.** **1** *Eth. Nic.* I, 1102 a 5 (intepr. Grosseteste, rec. recognita, ut uidetur). **5** littera : I, 1101 b 12–14.

ordinantur ad principium primum sicut exercitus ordinatur ad ducem. Ergo felicitas est bonum laudabile, non honorabile.

< 2 > Preterea. Honor debetur alicui excellentie absolute, laus autem debetur alicui excellentie ordinate ad aliud ; modo ita est quod felicitas hominis non est [in] excellentia absoluta, immo aliqua sunt excellentiora ea, sicut superiora ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Felicitas ciuilis, sicut apparet in X, ordinatur ad felicitatem contemplatiuam ; illud autem bonum quod ordinatur ad aliud est laudabile et non honorabile ; ergo saltem felicitas ciuilis erit bonum laudabile et non honorabile.

Oppositum dicit littera, quod optimo debetur honor, non laus ; felicitas est quid optimum in homine ; ergo felicitati debetur honor, non laus.

Considerandum est hic quod bona laudabilia et bona honorabilia dicuntur sicut laus et honor. Laus et honor in aliquibus conueniunt et in aliquibus differunt : conueniunt in hoc quod laus et honor est manifestatio excellentie alicuius. Differunt autem in duobus : quia honor est communior laude : honor enim est manifestatio excellentie alicuius uerbis uel factis, unde aliquis potest aliquem honorare uerbis et etiam factis, flectendo genu et assurgendo ei ; laus autem est manifestatio excellentie solummodo uerbis, unde laus semper est in ore, honor autem est in ore et facto. Alia differentia est quod quedam est excellentia absoluta et quedam excellentia ordinata ad aliquid : laus debetur excellentie ordinate ad aliud, honor autem | debetur excellentie absolute. Et hoc est P fol. 141va
quod dicit Philosophus in littera, quod alicui debetur laus in eo quod habet aliquam dispositionem aliqualiter ordinatam ad aliud : dicit enim Philosophus quod optimo non debetur laus, sed aliquid melius laude, scilicet honor, eo quod non ordinatur ad aliud ; illud igitur quod est bonum in ordinatione ad aliud, illud est laudabile ; illud autem quod est optimum et non ordinatum ad aliud, illud est honorabile. Quia igitur felicitas inter omnia humana est optimum, ipsa felicitas est bonum honorabile, non laudabile.

Est tamen aduertendum hic quod < sicut > in genere humane nature non est aliquid quod sit optimum simpliciter, immo est optimum in illo genere, sic

---

19–20 dicuntur *scr.*] dicunt P **36** sicut *suppl. ex* Z **37** sic *scr. cum* Z] sicut P

36-47 : : Notandum quod sicut in genere humane nature non est aliquid sic optimum simpliciter immo in tali genere, sic est de honorabili. Notandum etiam quod felicitas est optimum in genere humane nature quia perfecte homo maxime assimilatur deo : per felicitatem ciuilem assimilatur deo quia sicut deus regit < multa >, sic per felicitatem ciuilem homo felix regit multos ; item, per contemplatiuam deo assimilatur, quia per illam homo fit diuinus et deo amantissimus ut dicitur in X huius. (Z *fol. 11vb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 38, u. 35*)

---

13 in X : 1177 b 4–26, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 587, u. 1–78). **17** littera : I, 1101 b 35–1102 a 1. **22–28** Differunt — absolute : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* I, 18 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 65, u. 14–27). **29** in littera : 1101 b 10–27.

etiam in genere humane nature non est aliquid quod est honorabile simpliciter, sed in tali genere : eo enim modo quo est optimum, eo modo est honorabile. Sed illud quod est optimum in tota natura, illud est honorabile simpliciter, scilicet deus. Et est considerandum quod felicitas est optimum in genere humane nature : propter felicitatem homo maxime assimilatur deo : per felicitatem enim ciuilem homo assimilatur < deo >, quia sicut deus regit multa, sic etiam homo felix felicitate ciuili regit multos ; et iterum per felicitatem contemplatiuam homo assimilatur deo, quia per ipsam efficitur homo diuinus et deo amantissimus, sicut dicitur in X ; et ideo sicut deo debetur honor, ita felicitati debetur honor in genere humane nature.

Ad rationes. Ad primam : ista ratio bene concludit quod felicitas non sit bonum honorabile simpliciter, immo deus est tantum bonum honorabile, [in genere humane nature] et in genere humane nature est ipsa optimum, et eo modo quo est optimum, eo modo est honorabile.

Ad aliam rationem : ista ratio etiam bene concludit quod felicitati non debetur honor simpliciter, sed non concludit quin ei debeatur honor in genere humane nature, quia felicitas est excellentia absoluta in genere humane nature.

Ad aliam rationem dico quod utraque felicitas est bonum honorabile : in homine enim inuenitur duplex ordo, sicut dictum est prius, et hoc est quod intellectus hominis habet duplicem aspectum, scilicet ad agibilia et ad speculabilia, et in utroque ordine inuenitur optimum, et ideo in utroque ordine inuenitur quid honorabile, non honorabile simpliciter, sed in illo ordine. Vnde illa ratio bene concludit quod felicitas ciuilis non est honorabilis simpliciter, non tamen concludit quin sit honorabilis in suo ordine, quia felicitas illa est quid optimum in suo ordine.

< Qvestio 33 >

Tunc queritur circa istam lectionem utrum concupiscibile et irascibile, que
P fol. 141vb | sunt partes sensitiue, obediunt rationi. Et uidetur | quod non.

< 1 > Quia illud quod non comprehendit rationem nec attendit rationi, illud non uidetur obedire rationi : si enim seruus obediat domino suo, oportet quod comprehendat et attendat mandatum eius ; sed concupiscibile et irascibile non comprehendunt nec attendunt rationi : non enim cognoscunt ea que sunt rationis ; ergo etc.

---

43 deo *suppl. ex* Z

---

46 in X : cf. supra, qu. 26, u. 36–38 cum adn. **56** prius : qu. 21, u. 4–9, 23–29.

< 2 > Preterea. Irascibile et concupiscibile multotiens contrariantur rationi et aduersantur ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Credo esse dicendum quod est aliqua pars anime irrationalis que nullo modo obedit rationi. Non enim operatur propter imperium rationis, sicut est pars uegetatiua : non operatur quia ratio imperat, sed ipsa operatur, nutrit et ita augmentat siue ratio imperet siue non. Alia est irrationalis pars anime per essentiam que aliquo modo obedit rationi, sicut appetitus sensitius, ut irascibilis et concupiscibilis. Sed intelligendum quod huiusmodi pars non obedit rationi in cognitione, sed obedit rationi in operatione, unde obedit rationi agibilium, non rationi speculabilium. Et hoc est quod dicit littera, quod illa pars irrationalis participat rationi sicut rationi patris imperantis et rationi amicorum ammonentium, et non participat rationi mathematicorum, et ista ratio speculatiua. Alia autem ratio, que est patris et amicorum, est practica, unde dato quod ista pars obedit imperio rationis quantum ad opus, < hoc facit > absque hoc quod cognoscat ea que sunt rationis.

Sed intelligendum quod aliquando illa pars obedit et aliquando non, unde homo aliquando sequitur huiusmodi partem que contrariatur rationi. Et que sit causa huius quod aliquando obedit rationi et aliquando non, non huius loci, sed dicetur inferius.

Ad rationes. Ad primam : bene probas quod non obedit rationi in cognitione, sed non probat quin obediat quantum ad opus, unde et licet illa pars non cognoscat ea que sunt rationis, tamen bene obedit rationi.

Ad aliam rationem : licet illa pars aliquando contrarietur, aliquando tamen obedit. Que autem sit causa huius, apparebit.

---

19 rationi^{3} *scr.*] ratione P

---

10 in littera : I, 1102 b 25–1103 a 3. **18** littera : I, 1102 b 31–33, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 73, u. 146–150). **27–32** inferius … apparebit : remittit auctor ad deperditam partem textus, scilicet ad lib. VII.

< Liber Secvndvs >

< Qvestio 34 >

Lectio XV *Duplici autem uirtute existente…* Circa istum II primo queritur utrum uirtutes nobis insint a natura. Et uidetur quod sic.

< 1 > Illud quod est in homine ab anima siue per animam, illud inest ei a natura, quod probatur : quia anima est natura hominis et forma ; sed uirtutes insunt homini ab anima siue per animam, sicut apparet manifeste ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Illud < ad > quod est desiderium naturale ipsius hominis uidetur inesse homini per naturam ; sed desiderium naturale ipsius hominis est ad uirtutes ; ergo etc. Minor declaratur : quia omnes homines natura scire desiderant, sicut dicitur in principio Metaphisice ; ergo desiderium naturale est ad uirtutes intellectuales. Et eadem ratione arguet aliquis de
P fol. 142ra uirtutibus | moralibus, quia homo est imperfectus secundum se et perficitur per uirtutes morales, et unumquodque imperfectum naturaliter appetit suam perfectionem ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Illud cuius principia sunt homini innata, et naturaliter inest homini a natura ; sed principia uirtutis sunt homini innata : sicut enim principia in speculabilibus sunt homini innata et naturaliter habita, < ut quod ens est ens et non ens est non ens, ita principia in moralibus sunt homini innata et naturaliter habita >, ut quod omne bonum est faciendum et omne malum dimittendum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, scilicet quod uirtus non inest nobis a natura.

---

19 dimittendum *scr.*] committendum P

10–13 : : Item. Quia homo est imperfectus, uirtus autem est eius perfectio. (Z *fol. 13rb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 43, u. 25*) **14–19** : : Item. Quia principia uirtutum sunt nobis innata sicut et speculabilium. (Z *fol. 13vb marg. — addendum ad Radulphum, ibid.*)

---

1 *Eth. Nic.* II, 1103 a 14. **9** in principio Metaphisice : I, 980 a 21. **20** in littera : II, 1103 a 18–19.

Ad questionem intelligendum quod aptitudo ad uirtutes inest nobis a natura, uirtutes tamen in nobis perficiuntur non a natura sed ex consuetudine in bonis operationibus. Primum sic manifestatur : quia homo secundum se est imperfectus ; uirtus autem moralis est aliqua eius perfectio ; homo ergo innatus est perfici per uirtutem moralem ; aptitudo igitur ad uirtutem est homini naturalis.

Et quereret aliquis utrum nos simus nati ad uirtutem solum eo modo quo materia nata est ad formam. Dico quod non, immo magis nati sumus ad uirtutem quam materia ad formam, cuius ratio est quia cum hoc quod homo est imperfectus et perficitur per uirtutes morales, cum hoc in homine principia et semina uirtutum innata : sicut enim in hominibus innata principia speculabilium, sicut communes conceptiones quibus statim assentit intellectus, ita in moralibus est quod aliqua principia moralia innata sunt nobis ita quod intellectus statim assentit eis, ut quod omne bonum sit faciendum et omne malum dimittendum, et < ex > hoc contingit quod sicut < homo in quantum homo magis est natus ad scientiam quam ad ignorantiam, ita > homo in quantum homo magis est natus ad uirtutes quam ad uitia.

Modo dicet aliquis : ex quo homini innata sunt principia et semina morum, uidetur quod ista principia sufficiant ad hoc quod homo efficiatur uirtuosus et bonus, sicut principia in speculabilibus uniuersaliter habita ab homine ordinata sufficiunt ad hoc quod homo sciat conclusionem. Dico quod istud non est uerum, quia principia in moralibus in uniuersali sunt homini innata, hoc modo innata quia statim assentit eis intellectus, ut quod omne bonum sit faciendum et omne malum dimittendum ; modo ita est quod ista principia uniuersalia non sufficiunt, immo oportet quod ista principia applicentur ad particularia : si enim homo debeat operari, oportet quod faciat aliquid particulare, et si debeat operari aliquid particulare, oportet illud esse bonum ; modo ita est quod homo non dubitat de ista propositione, quod omne bonum sit faciendum : in hac enim propositione non decipitur homo ; sed cum ipsa applicatur ad aliquod particulare dicendo quod hoc est

---

24 bonis *scr.*] nobis P **28–29** quo materia *scr.*] quomodo P **32–56** semina … semina … semina *scr. cum Alberto* (*loc. laud. in app. fontium*)] scientia … scientia … scientia P **36–37** homo — ita *suppl. ex* Z

28–38 : : Nota quod nos sumus apti nati ad uirtutem non sicut materia ad formam, quia sicut in homine sunt innata principia speculabilium ita et moralium, unde statim assentit intellectus quod omne bonum est faciendum, et ideo sicut homo magis est natus ad scientiam quam ad ignorantiam, ita est magis natus ad uirtutes quam ad uitia. (Z *fol. 13vb marg. inf. — addendum ad Radulphum, qu. 43, u. 70*)

28–38 Et quereret — quantum ad uitia : cf. Albertvm, *Ethica*, II, I, 2 (ed. Borgnet t. VII, p. 152a-b). **33** communes — intellectus : cf. Boethivm, *De hebd.* (ed. Moreschini p. 187, u. 17–25), loc. laud. ab Alberto, *Ethica* II, I, 2 (ed. Borgnet t. VII, p. 152a).

bonum, bene decipitur : quando enim occurrit aliqua passio fortis, ut ira
P fol. 142rb aut concupiscentia, tunc uidetur sibi bonum quod est malum in actu et in | particulari, et ideo illa principia uniuersalia non sufficiunt in moralibus. Ex hoc ergo quod homo est imperfectus secundum se et perficitur per uirtutes, ex hoc aptitudo ad uirtutes est in nobis a natura. Et ex hoc quod in nobis innata sunt principia et semina morum, est in nobis aptitudo ad uirtutes naturaliter. Et iterum, ex hoc quod appetitus sensitiuus hominis natus est obedire rationi, ex hoc aptitudo ad uirtutes morales est in nobis a natura.

Virtutes autem non perficiuntur in nobis a natura, sed perficiuntur in nobis ex consuetudine in bonis operibus : ex hoc enim quod appetitus sensitiuus frequenter operatur secundum formam rationis et imperium eius, ex hoc a ratione imprimitur habitus aliquis, scilicet habitus uirtutis in appetitu sensitiuo, et iste habitus est sicut potentia quedam faciliter operandi.

Et quod uirtutes non perficiuntur in nobis a natura apparet per rationes Philosophi quas ponit in littera, quia si perfectiones uirtutum inessent nobis a natura, tunc non posset homo assimilari ad oppositum uirtutum : nam in hiis que sunt a natura non contingit assuesci in contrarium, sicut exemplificat Philosophus de graui. Cum igitur experiamur quod homo per assuefactionem in operibus prauis potest fieri prauus, manifestum est quod perfectiones uirtutum non insunt nobis a natura.

Iterum, si perfectiones uirtutum inessent nobis a natura, tunc prius inessent nobis uirtutes quam operationes uirtutum, sicut prius insunt nobis sensus quam operationes sensuum ; ex hoc enim quod frequenter uidemus uel audimus non inest nobis potentia uidendi uel audiendi, sed magis e conuerso ; nos autem accipimus uirtutes operantes prius, sicut apparet in omnibus actibus : cytharizantes enim efficiuntur cythariste et edificantes efficiuntur edificatores. Et ita apparet quod uirtutes morales < et > perfectiones earum non insunt nobis a natura, sed aptitudo ad uirtutes morales inest nobis a natura.

Et per hoc ad rationes. Ad primam : bene concedo quod aptitudo ad uirtutes morales inest nobis per animam, perfectio autem uirtutum moralium non inest nobis per animam, immo per assuefactionem in bonis operibus.

Ad aliam rationem dico quod illud ad quod est desiderium naturale inest nobis a natura secundum aptitudinem : desiderium enim naturale ad aliquid est ratione alicuius aptitudinis ad illud, et ideo illud ad quod est desiderium naturale inest a natura secundum aptitudinem.

Ad aliam rationem dico quod principia uirtutum ex quibus homo habet
P fol. 142va aptitudinem ad uirtutem sunt nobis innata, | principia tamen uirtutum ex quibus

---

83 bonis operibus *scr.*] nobis aperibus (*sic*) P **88** homo *scr.*] non P

---

66 in littera : II, 1103 a 18–23. **72–78** Iterum — edificatores : cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 26–b 2.

homo actualiter est uirtuosus non sunt nobis innata sed acquisita per assuefactionem. Quod autem aliqua principia uirtutum sint homini innata uult probare Auicenna, qui dicit quod puer, postquam uenit ad etatem in qua utitur cognitione et intellectu, habet uerecundiam de turpitudine et habet gloriam de honestate, et hoc non esset nisi ei principia < uirtutum > moralium essent innata quodammodo.

< Qvestio 35 >

Tunc queritur utrum uirtus moralis quantum ad eius perfectionem generetur ex operibus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia agens uniuersaliter debet esse nobilius patiente, sicut dicitur III De anima ; sed operationes que antecedunt uirtutem non sunt nobiliores anima, quia ille operationes sunt imperfecte ; ergo uidetur quod huiusmodi operationes non generent uirtutem in anima.

< 2 > Preterea. Ille operationes aut habent in se formam uirtutis aut non ; si sic, tunc erit uirtus antequam generetur, si non, mirabitur aliquis quomodo ille operationes possent generare uirtutes, quia omne quod fit, fit a simili.

< 3 > Preterea. Agens secundum quod agens non est patiens ; sed si uirtus generetur ex operibus, agens secundum quod agens erit patiens ; ergo etc. Minor declaratur : quia si ex operibus anime generetur uirtus, generabitur uirtus in anima : non enim generatur nisi per receptionem uirtutis, et sic agens in quantum agens erit recipiens et patiens, et hoc est impossibile ; ergo etc.

< 4 > Preterea. Idem, sicut scribitur VII Phisicorum et alibi, non potest esse mouens et motum, agens et patiens ; sed si uirtus generetur ex operibus, erit idem agens et patiens, quia anima erit agens et patiens a uirtute ; ergo etc.

< 5 > Preterea. Operationes generantur a uirtute et habitu ; ergo uidetur quod uirtus non generetur ex operibus, quia si sic idem erit prius et posterius se ipso.

Oppositum dicit Philosophus in littera et apparet etiam per experimentum.

Breuiter intelligendum quod uirtus moralis in nobis perficitur per assuefactionem in bonis operibus, hoc enim apparet in aliis artibus : homines enim efficiuntur cythariste per assuefactionem in cytharizando, homines

---

22 perficitur *scr.*] perficiuntur P

---

92 Auicenna : *De an.* V, 1 (ed. Van Riet t. II, p. 74–75, u. 65–84), loc. laud. ab Alberto, *Ethica* II, 1, 2 (ed. Borgnet t. VII, p. 152a–b). **Qu. 35.** **4** III De anima : 430 a 18–19. **9** omne quod fit, fit a simili : cf. adn. ad Thomam de Aq., *Sent. lib. De an.* II, 30, ed. Leon. t. XLV.1, p. 198, u. 35. **15** VII Phisicorum et alibi : reuera III, 201 a 19–22. **21** in littera : II, 1103 a 31–b 25, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 51, 2, s.c.

efficiuntur edificatores per assuefactionem in edificando ; unde quantumcumque homo instruat homines in uerbis in arte edificandi uel cytharizandi, numquam tamen homo per illam instructionem efficietur bonus edificator uel cytharista nisi operatur in edificando uel citharizando, unde si debet esse bonus cytharista, oportet quod bene cytharizet. Eodem modo in uirtutibus : si aliquis uelit esse uirtuosus, oportet quod bene operetur, unde illi qui faciunt
P fol. 142vb | opera iusta et assueti sunt in illis, illi efficiuntur iusti, et qui faciunt opera fortia et assueti sunt in illis, illi efficiuntur fortes. Hoc etiam apparet ex hiis que fiunt in ciuitatibus : legis enim latores assuefaciendo ciues in bonis operibus, faciunt eos bonos ; assuescunt autem eos sic : penas inferendo male operantibus et premia et honores dando bene operantibus. Talis debet esse intentio legis latoris, et si aliud intendat, peccat.

Et quod ita sit, quod uirtutes morales generentur ex operibus uel assuefactione in bonis operibus, scitur per experimentum : quomodo enim scitur quod animal generetur ex semine ? Non scitur aliter nisi per experientiam. Similiter quod uirtus generetur ex operibus scitur per experientiam. Vnde non est dicendum, sicut dicunt aliqui, quod operationes formaliter non generant uirtutes sed remouent impedimenta per que appetitus sensitiuus impeditur a uirtute. Istud non est uerum : agens enim naturale non tantum est remouens prohibens, immo inducit formam. Eodem modo dico quod operationes bone non tantum remouent prohibens, immo inducunt formam uirtutis, sicut apparet per experientiam. Et ideo debet homo multum attendere quales sint sue operationes si uelit fieri uirtuosus : nam differentia habituum erit secundum differentiam operationum : qualia enim unusquisque operatur, talis erit ; unde si aliquis operetur mala, ille efficietur malus, et si bona, efficietur bonus. Item, non parum differt quod homo assuescat se in iuuentute in bonis operationibus uel prauis, immo multum, et hoc est quasi totum, quia ea que in pueritia imprimuntur ualde fortiter retinentur, et ideo si aliquis sit assuetus a pueritia in bonis operibus, illud facit habitum bonum, et si sit assuetus in prauis operibus, illud facit habitum prauum.

Ad rationes. Ad primam : dico ad maiorem quod agens in quantum agens nobilior est patiente, et in quantum huiusmodi habet conditionem nobiliorem. † Nichil tamen prohibet quod illud quod est agens, cuius est illa conditio, quod illud sit ignobilius patiente unde e conuerso asinus potest alius operari in homine agere et in quantum agens habet conditionem nobiliorem †. Vnde ille operationes in quantum sunt agentes sunt nobiliores ipsa anima, nichilominus bene anima est nobilior ipsis operationibus. Vel dicendum quod non que-

---

45 prohibens *scr. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 275*)] prohibent P

---

41 aliqui : non inueni. **48** qualia enim — talis erit : cf. *Eth. Nic.* IV, 1127 a 26–28.

cumque operationes generant uirtutes, sed operationes que habent formam rationis et que fiunt secundum imperium rationis ; modo uirtus moralis est in appetitu sensitiuo, et ratio nobilior est appetitu sensitiuo ; et ideo dico quod iste operationes, in quantum habent formam | rationis et que fiunt secundum P fol. 143ra imperium eius sunt nobiliores appetitu sensitiuo, quia hoc modo participant aliquo modo rationem.

Ad aliam rationem dico quod ille operationes non habent in se formam uirtutis in actu, immo ille operationes habent in se formam uirtutis potestate et uirtute : aliquando enim efficiens preexistit in sua causa non secundum eundem modum essendi secundum quod est in effectu, sed alio modo : aliquando enim est in sua causa uirtute et potestate. Et ita est de istis operationibus : in se habent uirtutem et potestatem faciendi uirtutem.

Ad aliam rationem dico quod non erit ibi idem agens et patiens : nam appetitus sensitiuus ipse recipit habitum uirtutis, agens autem habitum uirtutis est ipsa ratio que est in homine, unde per hoc quod appetitus sensitiuus obedit rationi plus et plus, propter hoc a ratione imprimitur in appetitu sensitiuo habitus quidam, scilicet habitus uirtutis ; et ideo dico quod agens secundum quod agens et patiens non erunt idem, immo aliud agens et aliud patiens.

Ad aliam rationem dico quod idem non erit agens et patiens, sed aliud et aliud, unde dico quod in homine est ratio et appetitus sensitiuus, ratio autem est agens, unde et imperat appetitui sensitiuo, et appetitus sensitiuus est patiens a ratione, et ideo non est idem agens et patiens.

Ad aliam rationem dico quod non sunt eedem operationes ex quibus generantur uirtutes et que sunt in uirtute uel generantur, quia operationes que antecedunt uirtutem sunt imperfecte et operationes que generantur in uirtute sunt perfecte. Vnde si essent eedem operationes, sequeretur illud inconueniens.

< Qvestio 36 >

Quoniam igitur presens opus… Circa lectionem precedentem adhuc queritur utrum uirtus possit generari ex una operatione. Et uidetur quod sic. Lectio XVI

Scientia siue habitus intellectualis siue scientialis generatur ex una demonstratione : per unam enim demonstrationem habet homo scientiam et certitudinem de effectu ; ergo a simili uidetur quod uirtus moralis ex una operatione possit causari et generari.

Oppositum arguitur : quia uult Philosophus quod uirtus moralis causatur ex consuetudine ; consuetudo autem non attenditur in una operatione tantum,

---

1 *Eth. Nic.* II, 1103 b 26 (*Ethica uetus*). 7 Philosophus : cf. supra, qu. 35, u. 21 cum adn.

sed oportet quod sint multe operationes ; ergo innuit Philosophus quod uirtus moralis non generatur ex operatione una. Et hoc est quod sic [arguit] dixit Philosophus prius : quod sicut una yrundo non facit tempus uernale nec una dies, sic nec una operatio facit uirtutem.

P fol. 143rb Ad questionem intelligendum quod agens uincit pati|ens, et quanto patiens magis est dispositum ad recipiendum actionem agentis, tanto patiens citius perficitur. Et hec est causa quare quidam homines prius perueniunt ad uirtutem quam alii, quia appetitus sensitiuus quorundam hominum minus inclinatur ad mala et inhonesta quam alius appetitus, et ideo ab agente facilius et citius perficiuntur, et ideo quidam homines citius fiunt uirtuosi et quidam tardius. Et quamquam ita sit quod quidam homines citius fiant uirtuosi et quidam tardius, uerumptamen numquam acquiritur uirtus moralis in homine ex una operatione.

Cuius ratio est quia appetitus sensitiuus ex natura sua inclinationem naturalem habet ad multa uel ad aliquod illorum uehementer : ex natura sua inclinatur quidam ad potum et cibum, quidam ad uenerea ; huiusmodi autem inclinatio ad multa uel inclinatio uehemens non potest amoueri per operationem unam : sicut enim nos uidemus quod una gutta non cauat lapidem, sed multe paulatiue descendentes, sic etiam cum appetitus sensitiuus inclinetur ad multa uel ad aliquid uehementer, non potest amoueri per operationem unam, sed per multas operationes successiuas.

Ad rationes dico dupliciter. Primo quod licet ad generationem scientie sufficiat unus discursus secundum intellectum, tamen ad generationem scientie requiruntur plures alie transmutationes, sicut dicit Philosophus in VII Phisicorum : oportet enim quod sit sensus in actu et ymaginatio, et oportet quod sit experientia circa singularia. Et ideo dico quod etiam ad generationem uirtutis moralis non sufficit una operatio, sed requiruntur plures. Vel dicendum quod non est simile : quia scientia generatur in intellectu, uirtus autem moralis causatur et generatur in appetitu sensitiuo. Modo ita est quod intellectus secundum se summe dispositus est ad receptionem scientie, sicut aer secundum se summe dispositus ad receptionem luminis, et ideo ad generationem < scientie > sufficit unus discursus in intellectu a premissis ad conclusionem. Ap-

---

20 moralis in homine *transp.*] in homine moralis P

22–29 : : Item. Quia appetitus sensitiuus inclinatur ad multa uel ad aliquod illorum multum uehementer puta ad potum, cibum uel ad uenerea, ideo non potest amoueri per unam solam operationem, sicut nec una gutta cauat lapidem secundum se sed multe uel ultima in uirtute precedentium. (Z *fol. 13vb marg. sup. — addendum ad Radulphum, qu. 44, u. 47*)

---

11 prius : I, 1098 a 18–20, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 51, 3, s.c. **26–27** una gutta — descendentes : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* II, 1 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 77, u. 104–105) : « sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant » (et cf. adn. ad loc.). **32–33** in VII Phisicorum : 247 a 28–b 21.

petitus autem sensitiuus secundum se < non > summe dispositus ad uirtutes morales, immo ex natura sua inclinatur ad multa inhonesta uel ad aliquid uehementer, et ideo appetitus sensitiuus non potest amoueri ab illa inclinatione per unam operationem, sed requiritur quod sint plures.

< Qvestio 37 >

Tunc, quia Philosophus facit mentionem de corruptione uirtutis, queritur utrum uirtus possit corrumpi. Et uidetur quod non.

Quia scientia siue habitus scientialis non potest corrumpi ; ergo nec uirtus. Probatio consequentie : quia sicut dixit Philosophus prius, uirtutes sunt permanentiores disciplinis uel scientiis. Probatio antecedentis : quia si scientia | corrumperetur, < corrumperetur > uel corruptione subiecti aut a contrario ; scientia autem non uidetur posse corrumpi corruptione subiecti, quia subiectum primum ipsius scientie est incorruptibile, uidelicet intellectus ; iterum, non potest scientia corrumpi a contrario, quia scientie nichil est contrarium : ignorantia enim non est contrarium scientie, sed priuatio eius ; ergo etc. P fol. 143va

Oppositum innuit Philosophus in littera, unde dicit quod operationes bone generant uirtutem et operationes male generant uitium. Dicit etiam in ista lectione quod uirtus generatur et corrumpitur ab eisdem operationibus sed contrario modo acceptis.

Ad questionem intelligendum quod aliquid potest corrumpi dupliciter, scilicet per accidens, corruptione sui subiecti ; alio modo potest corrumpi aliquid a contrario, et hoc dupliciter : aut < a > contrario sibi, aut a contrario sue cause. Modo loquamur primo de habitu scientiali. Veritas est quod si ipse intellectus esset totaliter subiectum scientie, ita quod non requireretur aliud subiectum, tunc ipsa scientia non corrumperetur corruptione subiecti ; nunc autem ita est quod intellectus non est solum subiectum scientie, immo ad scientiam requiritur quid aliud, sicut corpus et ymaginatio, et ideo < corrumpitur > scientia cum corpus siue compositum corrumpitur, unde corrumpitur intelligere et etiam habitus intellectualis, quia ymaginatio corrumpitur, sine qua intellectus non intelligit. Secundo considerandum de

---

20 corrumperetur *scr.*] corrumpetur P **23** corrumpitur *scr.*] corrumpatur P

---

1 Philosophus : *Eth. Nic.* II, 1104 a 11–27. **4** prius : cf. supra, qu. 30, u. 44 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., I^a II^{ae}, 53, 1, arg. 3. **9** scientie nichil est contrarium : rectius Thomas de Aq., I^a II^{ae}, 53, 1, arg. 2 (ed. Leon. t. VI, p. 337a) : « species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in VII *Metaphys.* [1032 a 32–b 6] ». **11** in littera : II, 1103 b 6–22. **12–13** in ista lectione : II, 1104 a 11–27, loc. laud. a Thoma de Aq., I^a II^{ae}, 53, 1, s.c.

habitu scientiali, quod ipse habitus scientialis non potest corrumpi a contrario quia non habet contrarium, tamen bene corrumpitur a contrario sue cause : habitus enim scientialis causatur per demonstrationem et ex propositionibus ueris ; demonstrationi autem est aliquid contrarium, sicut ratio sophistica ; iterum propositioni uere propositio falsa contrariatur ; modo si contingit quod habens habitum scientie non consideret, tunc contingit quod insurgunt ymaginationes diuerse et fantasie ex quibus contingit quod homo aliquotiens opinatur propositionem falsam que contrariatur propositioni uere ex qua prius habebat scientiam, et ex consuetudine uirium inducitur quod accipit illam propositionem falsam tamquam ueram et necessariam, et ex hoc contingit quod inducitur habitus contrarius scientie, et ex hoc corrumpitur scientia siue habitus scientialis.

Eodem modo uirtus moralis potest corrumpi, quia bene corrumpitur corruptione subiecti, quia inest [in] subiecto corruptibili, scilicet in appetitu sensitiuo. Item, ipsa uirtus moralis corrumpitur a contrario sue cause : causatur enim ex bonis operibus, ex prauis autem operibus corrumpitur : si enim aliquis desistat ab operatione secundum uirtutem, tunc insurgit appetitus sensitiuus et appetit inhonesta et non regulatur ratione, et si assuescat in talibus, potest induci habitus contrarius uirtuti.

P fol. 143vb Est tamen intelligendum quod si uirtus sit generata in aliquo, | non de facili amouetur, unde per hanc uiam que dicta est, homo uitiosus corrumpit uirtutem alterius hominis uirtuosi, quia facit desistere ab operibus uirtuosis, et ex hoc contingit quod eius appetitus sensitiuus insurgit et appetit inhonesta, et prosequitur aliquando, et cum assuescat in hoc, inducitur prauus habitus, et ex hoc corrumpitur habitus uirtutis. Vnde si uitium corrumpat uirtutem siue habitus uitiosus, hoc non est per se, sed hoc est per operationes que [sunt] secundum illum habitum corruptum et uitiosum insurgunt et corrumpunt uirtutem.

Ad rationem dico quod scientia bene corrumpitur corruptione subiecti uel aggregati, quia scientia indiget aggregatione. Item, bene corrumpitur scientia non a suo contrario, sed a contrario per rationem sophisticam, et sicut inducitur ex propositionibus ueris, ita potest corrumpi ex propositionibus falsis.

---

29 contrarium *scr.*] contrario P **36** scientie *scr.*] scientia P

< Qvestio 38 >

Signum autem oportet facere habituum… Circa lectionem precedentem adhuc queritur utrum uirtus corrumpatur a superhabundantia et defectu ita quod in medietate saluetur. < Videtur quod non >. Lectio XVII

< 1 Quia magnanimitas habet esse circa maximos honores >, unde tendit ad extrema siue maxima et non ad medium ; tamen magnanimitas uirtus est ; ergo uirtus non corrumpitur a superhabundantia nec saluatur in medio.

< 2 > Preterea. Virginitas uirtus est, sicut dicunt plures et maxime sapientes ; in uirginitate est autem abstinentia ab omni delectatione uenerea ; ergo apparet quare uirtus non corrumpitur a defectu nec saluatur in medietate.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod uirtus corrumpitur a superhabundantia et defectu, saluatur autem et augetur in medietate.

Ad questionem intelligendum quod uirtus moralis est bonum et perfectio potentie appetitiue, bonum autem et perfectio appetitiue potentie consistit in hoc quod ipsa reguletur ratione et commensuretur ei, quia potentia appetitiua ex natura sua tendit ad multa mala et inhonesta que sibi uidentur bona, et ideo bonum eius consistit in hoc quod reguletur ratione et commensuretur ei. Bonum autem alicuius commensurati consistit in hoc quod est adequatum sue regule : si enim adequetur regule rationis, tunc est in bono et perfectione sua. Superhabundantia autem et defectus corrumpunt adequationem, et ideo signanter dicit Philosophus quod uirtus moralis corrumpitur a superhabundantia et defectu et quod saluatur in medietate. Et istud manifeste apparet in uirtutibus corporalibus : superhabundantia enim et defectus exercitii corrumpunt fortitudinem corporalem : superhabundantia enim exercitii debilitat uirtutes, et ex hoc corrumpit fortitudinem ; defectus exercitii corrumpit fortitudinem, | quia per defectum exercitii membra sunt mollia et inepta et inhabilia ad laborandum. Similiter superhabundantia cibi et potus corrumpit sanitatem, et etiam defectus cibi et potus : quando autem exercitium, cibus et potus sunt commensurata, tunc saluant sanitatem et fortitudinem. Et sicut est in uirtutibus corporalibus, sic etiam debemus intelligere in uirtutibus anime, unde in hoc saluatur uirtus quod appetitus sensitiuus reguletur ratione et adequetur regule rationis ita quod non deficiat a regula nec excedat eam. P fol. 144ra

Et est aduertendum quod ista medietas, secundum quam uirtus saluatur, non est medietas secundum rem nec est medietas simpliciter et absolute, sed

---

3 uidetur quod non *suppl.*] quod sic *in marg.* P **17** adequatum *scr.*] adequati P **21** defectu *scr.*] defectus P **29** corporalibus *scr.*] moralibus P

---

1 *Eth. Nic.* II, 1104 b 3–4. **7–8** plures et maxime sapientes : cf. Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 152, 3 ; cf. etiam *Sent. lib. Eth.* II, 2 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 81, u. 124–136). **10** in littera : II, 1104 a 11–27. **20** Philosophus : cf. supra, u. 10–11 cum adn.

est medietas secundum rationem : hoc est secundum quod dictat ratio uniuscuiusque : quod enim est satis uni, sicut dicet Philosophus inferius, est parum alteri, et quod est parum uni est superfluum alteri, et ideo illa medietas non est medietas secundum rem et simpliciter, sed est iudicium uniuscuiusque, quantum competit unicuique.

Ad rationes. Ad primam dico quod magnanimus est extremus secundum rem, unde tendit ad extremum rei ; uerumptamen magnanimus non est extremus secundum rationem ita quod excedat rectam rationem, immo adequatur rationi recte ; propter quod magnanimus medius est secundum rationem rectam : ipse enim est dignus maximis bonis et maximis honoribus, et ideo si intendit quibus est dignus non excedit rationem rectam siue regulam rationis, et ideo magnanimus medius est secundum rationem [et sicut dictum est in qua saluatur iustus non est medietas secundum rem sed secundum rationem].

Ad aliam rationem dico quod etsi in uirginitate sit defectus omnis delectationis ueneree, tamen in uirginitate non est defectus omnis delectationis, et adhuc si in uirginitate sit defectus ueneree delectationis, hoc tamen est secundum rectam rationem : si enim homo se abstinet ab omni delectatione uenerea ut melius possit uacare studio et contemplationi diuinorum, hoc facit secundum rationem rectam ; dico igitur ad rationem quod uirginitas non est defectus omnium delectationum. Et si dicas quod est defectus omnium delectationum uenerearum, dico quod hoc non est sine ratione recta, et ideo dico quod uirginitas est medietas in ratione recta ; et ideo dico quod uirginitas est medietas secundum rationem rectam, non secundum rem.

55 sine *scr.*] in P

35 inferius : II, 1106 a 36–b 7.

< Qvestio 39 >

Gratia huius queritur utrum uirginitas sit uirtus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia nulla uirtus inest nobis a natura ; sed uirginitas inest homini a natura : statim enim cum natus est aliquis, natus est cum uirginitate ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Virtus, cum amittitur, potest recuperari : sicut enim potest generari, ita et potest | recuperari ; sed uirginitas, cum amittitur, non potest P fol. 144rb
recuperari ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Virtus consistit in medio, et uirginitas non consistit in medio, immo consistit in defectu omnium delectationum uenerearum ; ergo etc.

Oppositum arguitur : quod dicunt plures et maxime sapientes, hoc uerum est ; sed ipsi dicunt uirginitatem esse uirtutem ; ergo ipsa est uirtus.

Ad questionem intelligendum quod uirginitas uirtus est eo quod uirginitas est habitus laudabilis secundum rationem rectam : quod enim aliquis se abstineat et se reddat immunem ab omni delectatione uenerea ut melius possit uacare contemplationi et studio, hoc est laudabile et hoc est secundum rectam rationem ; si autem aliquis reddat se immunem ab omni delectatione [uenerea] absque recta ratione, hoc non est multum laudabile nec est uirtus, sicut faciunt homines insensibiles.

Constat etiam quod homo non potest in delectationibus uenereis < delectari > nisi duobus modis : aut absque matrimonio, aut mediante matrimonio : quod autem aliquis utatur delectationibus uenereis absque matrimonio, hoc est peccatum in moribus, sicut dicetur inferius ; ergo istud non est secundum rationem rectam.

Item. Constat quod homo ligatus per matrimonium sollicitudinem habet de multis de quibus sollicitudinem non habet homo liber ; sollicitudo autem impedit hominem a contemplatione et studio ; et ideo secundum rectam rationem est istud eligibile et laudabile, ut homo abstineat se ab omni delectatione uenerea ut melius et liberius possit uacare studio et contemplationi, unde precipue qui nati sunt studio et contemplationi debent studere ad acquisitionem uirtutis.

---

9 quod *scr.*] quia P **18** etiam *scr.*] enim P **28** nati *scr.*] dati P

2–3 : : Item. Quia inest nobis a natura : quia statim puer dum nascitur, cum uirginitate nascitur. (Z *fol. 23ra marg. — addendum ad Radulphum, qu. 80, u. 24*) **4–6** : : Item. Virtus amissa potest recuperari, uirginitas non. (Z *fol. 23ra marg. — addendum ad Radulphum, ibid.*)

---

2 nulla uirtus inest nobis a natura : cf. *Eth. Nic.* II, 1103 a 18–19, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 152, 3, arg. 1. **10** ipsi — uirtutem : cf. supra, qu. 38, u. 7 cum adn. **21** inferius : qu. 77.

Et est hic considerandum quod in uirginitate duo sunt : est ibi principium materiale et principium formale : principium materiale est abstinentia sine omni experimento delectationis ueneree siue integritas quedam ; formale autem principium est propositum perpetuo abstinendi a delectatione uenerea. In hiis enim duobus perficere consistit uirginitas, in hoc scilicet quod homo est abstinens sine experimento omnis delectationis ueneree et in hoc quod habet propositum abstinendi perpetuo ab omni delectatione uenerea. Ex istis apparet quod uirginitas est uirtus.

Et est attendendum quod uirginitas est uirtus magis specialis quam castitas : sic enim se habet uirginitas ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem : liberalitas autem est circa communem usum pecunie, magnificentia est non secundum quemlibet usum pecunie, sed circa magnos sumptus, propter quod ipsa magnificentia est uirtus excellentior quam liberalitas. Sic
P fol. 144va etiam dico de castitate et uirginitate : | castitas est abstinentia non ab omni delectatione uenerea, sed a delectatione uenerea secundum quod oportet et quando oportet et prout oportet ; uirginitas autem est abstinentia ab omni delectatione uenerea sine experimento ueneree delectationis et cum proposito abstinendi perpetuo et ab omni delectatione uenerea, et hoc est < magis > speciale respectu castitatis. Et ideo uirginitas uidetur esse uirtus excellentior quam castitas.

Ad rationes. Ad primam dico : quod nulla uirtus inest nobis a natura, uerum est quantum ad suum principium formalem, bene tamen potest nobis inesse quantum ad principium materiale ; modo uerum est quod puer nascitur cum principio materiali ipsius uirginitatis : nascitur enim absque experimento delectationis ueneree ; non tamen nascitur cum principio formali ipsius uirginitatis, scilicet cum proposito abstinendi perpetuo a delectatione uenerea.

Ad aliam rationem dico quod si uirtus perdatur, potest recuperari quantum ad suum principium formale, ut quantum ad propositum abstinendi perpetuo ab omni delectatione uenerea, non tamen potest recuperari quantum ad principium materiale : principium materiale eius est quod in uirginitate sit abstinentia sine experimento delectationis ueneree, et hoc non est possibile, quod

---

30–37 : : Nota quod in uirginitate materiale est abstinentia sine omni experimento delectationis ueneree siue integritas quedam corporis. Sed propositum perpetuo abstinendi a delectatione uenerea est eius principium formale. Vnde est uirtus magis spiritualis quam castitas : sic enim se habet ad castitatem sicut magnificentia ad liberalitatem : liberalitas est circa communem usum pecunie ; magnificentia circa magnos sumptus. Sic castitas dicit abstinentia non ab omni delectatione uenerea sed secundum quod oportet et quando oportet etc., uirginitas autem abstinet ab omni delectatione uenerea cum proposito perpetuo abstinendi. Per hoc soluitur ad secundam et tertiam rationem. (Z *fol. 23rb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 80, u. 74*)

39–40 sic enim — ad liberalitatem : cf. Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 152, 3, resp.

si aliquis est expertus in hiis, quod non sit expertus in illis. Et ideo quantum ad materiale principium non recuperatur uirginitas, potest tamen < recuperari > quantum ad principium formale.

Ad aliam rationem dico quod licet uirginitas non consistit in medio secundum rem, tamen consistit in medio secundum rationem : cum enim appetitus sensitiuus non appetat delectationes uenereas nec eas prosequatur, tunc appetitus sensitiuus regulatur ratione et adequatur regule rationis, et ideo uirginitas consistit in quodam medio secundum rationem. Vnde illud quod dicit Philosophus in littera non probat quod uirginitas non sit uirtus : dicit enim quod homo qui fugit omnem delectationem est insensibilis ; modo ita est quod in uirginitate non est defectus omnis delectationis, sed tantum delectationis ueneree ; item, intelligit Philosophus quod homo qui fugit omnem delectationem sine ratione, sicut homo agrestis, ille non est uirtuosus ; in uirginitate autem non fugit homo omnem delectationem sine ratione, immo cum recta ratione, ut homo melius et liberius possit uacare studio et contemplationi.

< Qvestio 40 >

Queret autem aliquis quomodo dicimus… Circa istam lectionem primo queritur utrum ille qui facit iusta et temperata sit iustus et temperatus. Et uidetur quod sic. Lectio XVIII

< 1 > Quia ita uidemus in artibus, quod ille qui facit bene opera ipsius artis, ipse est artifex et habens artem ; ergo similiter uidetur in moralibus | quod ille qui bene operatur in moralibus bonus est, et ille qui operatur iusta iustus est, et qui temperata agit, ipse temperatus est. P fol. 144vb

< 2 > Preterea. Opera iusta procedunt ab aliqua potentia operatiua ; sed non uidetur esse aliqua potentia operatiua iustorum et temperatorum nisi habitus iustitie et temperantie ; ergo uidetur quod si aliquis faciat opera iusta et temperata, habebit habitum iustitie et temperantie.

Oppositum dicit Philosophus in littera, et dixit etiam prius quod uirtus generatur ex operibus bonis, unde iusta facientes efficiuntur iusti, ergo non sunt adhuc iusti.

Credo esse dicendum quod ille qui facit opera iusta et temperata perfecte cum delectatione, ille iustus est et temperatus, qui autem facit opera iusta et

---

4 bene opera *transp.* **15** perfecte *scr.*] perfecto P

---

70 in littera : II, 1104 a 24–25. **71–76** modo ita est — studio et contemplationi : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* II, 2 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 81, u. 124–136). **Qu. 40.** **1** *Eth. Nic.* II, 1105 a 17 (*Ethica uetus*). **12** in littera : II, 1105 a 17–21. **12** prius : II, 1103 a 34–b 2.

temperata [ita] imperfecte et absque delectatione, ita quod hoc aliquantulum tristabile, non oportet quod ille sit iustus et temperatus. Et aliquis queret utrum opera iusta et temperata possint prouenire absque habitu iustitie et temperantie. Et dico quod opera iusta et temperata imperfecte absque delectatione bene possunt prouenire absque habitu iustitie et temperantie, unde ex hoc quod ratio nuntiat et persuadet appetitui sensitiuo opera iusta et temperata, ex hoc potest contingere quod appetitus sensitiuus obedit in hoc rationi et facit opera iusta et temperata absque habitu, qui quidem habitus fit post. Et ideo cum appetitus sensitiuus faciat illa absque habitu et uirtute, illa opera sunt imperfecte iusta et sunt absque delectatione. Cum autem aliquis ex frequenti operatione iam acquirit habitum iustitie et temperantie, tunc mediante illo habitu proueniunt iusta et temperata perfecte et cum omni delectatione.

Ad rationes. Ad primam possumus loqui dupliciter, sicut ipse dicit. Vno modo quod aliquis bene potest operari opus alicuius artis absque arte, ut a casu uel ad exemplar alicuius alterius : a casu scilicet sicut aliquis profert orationem congruam ignorans que sit oratio congrua ; ad exemplar alterius, sicut homo profert locutionem congruam post alium ; oppositum tamen accipiebat ratio, et ideo non ualuit. Aut dicendum quod non est simile de hiis que fiunt in artibus et in moralibus, quia illud quod pertinet ad bene esse artis inuenitur in hiis que fiunt ab arte, et illa operatio artis transit in materiam exteriorem, et ideo bonum illius artis inuenitur extra operantem, et ideo sufficit quod ille operationes se habeant bene : si enim bene se habeant, apparet quod est bonum artis illius. Sic autem non est in operibus secundum uirtutem, quia bonum quod est in operibus uirtutis est in operante eo quod ille operationes non transeunt in materiam exteriorem, propter quod oportet quod ille qui operatur aliqualiter disponatur, | et ad hoc tria requiruntur : oportet enim quod sit sciens, quod non operetur per ignorantiam, sed per scientiam ; oportet etiam quod sit eligens et non operetur ex passione, ut ex timiditate : si enim ex timiditate operetur aliquod bonum non dicitur bonus : oportet enim quod operetur propter hoc, scilicet propter bonum uirtutis, si autem faciat bonum propter lucrum aut propter uanam gloriam non dicitur bonus ; oportet etiam quod ipse eligat firmiter et immutabiliter : firmus et constans sit in se, in operibus uirtutis immutabiliter non moueatur ab aliquo extrinseco. Ad hoc autem quod aliquis sit artifex sufficit quod habeat artem, unde si non eligat

P fol. 145ra

21 possunt *scr.*] potest P **22** appetitui *scr.*] appetitu P **24** post *scr.*] eius P **31** a casu scilicet *transp.*] scilicet a casu P **32** ignorans *scr.*] ignorantis P **43** quod non operetur *scr.*] non (*iter.*) oportet P **48** firmus *scr.*] firmiter P

29–33 Vno modo — post alium : cf. *Eth. Nic.* II, 1105 a 21–23, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 87, u. 19–36). **34–52** Aut dicendum — simile : cf. *Eth. Nic.* II, 1105 a 26–b 5, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 87–88, u. 37–86).

operari et firmiter operari et immutabiliter, nichilominus habet artem, et ideo non est simile.

Ad aliam rationem dico quod opera iusta et temperata perfecte procedunt ab habitu iustitie et temperantie, opera tamen iusta et temperata imperfecte bene possunt prouenire ab alio, ut a ratione nuntiante et persuadente, licet adhuc non sit habitus in appetitu sensitiuo : ratio enim semper deprecatur optima, et aliquotiens appetitus sensitiuus obedit ei absque hoc quod adhuc sit habitus generatus, et ita ista generata opera procedunt a ratione et non ab habitu.

< Qvestio 41 >

Tunc queritur utrum aliquis possit fieri uirtuosus non ex operibus sed ex sola persuasione intellectus. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia uirtus in appetitu sensitiuo nichil aliud uidetur esse quam forma rationis impressa in appetitu sensitiuo eo quod ipsa ratio nuntiat et persuadet appetitui sensitiuo bonum ; sed uidetur quod forma rationis possit imprimi appetitui sensitiuo absque hoc quod homo operetur, scilicet ex persuasione et ex hoc quod ratio pluries nuntiat ei bonum ; uirtus igitur potest fieri absque hoc quod homo operetur, scilicet ex persuasione.

< 2 > Preterea. Sicut tu dicis quod < ex > frequenti operatione innascitur habitus quidam, ita dicam quod ex frequenti persuasione innascitur habitus quidam in appetitu sensitiuo (uel quare non ?) ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod ex non operari non fit aliquis uirtuosus.

Ad questionem intelligendum quod uirtus moralis non potest causari in appetitu sensitiuo ex sola persuasione sine aliqua operatione, immo oportet quod homo sit assuetus in bonis operibus et frequenter operetur, cuius ratio est : appetitus sensitiuus ex natura sua inclinatur ad mala et inhonesta ; ad hoc autem quod iste appetitus sensitiuus habeat uirtutem, ut non amplius inclinetur ad talia, oportet quod uincatur in statu sui uigoris ; status autem sui uigoris cum presente existente delectabili in operatione et non in consideratione tantum ; tunc igitur oportet quod appetitus sensitiuus uincatur a ratione. Non uincetur autem a ratione nisi absti|neret a prosecutione talium, P fol. 145rb propter quod non sufficit sola persuasio rationis, sed oportet quod appetitus sensitiuus detrahat se ab huiusmodi inhonestis, et ex hoc quod multotiens

58 generata *dub.* P **Qu. 41.** **5** appetitui *dub.* P **6** appetitui *scr.*] appetitu P **7** pluries *scr.*] plures P

56 ratio — optima : cf. *Eth. Nic.* I, 1102 b 15–16. **Qu. 41.** **12** in littera : II, 1105 b 11–12.

abstinet et retrahit se ab illis, ex hoc innascitur habitus, sicut dicebatur prius : appetitus sensitiuus non obedit rationi quantum ad cognitionem, sed obedit ei in operatione tantum, et ideo oportet quod si desiderat uirtus generari in appetitu sensitiuo, oportet quod sit ex operatione : sic enim obedit rationi.

Ad rationes. Ad primam dico quod non est uerum : ex sola persuasione non innascitur aliquis habitus in appetitu sensitiuo nisi ipse operetur abstinendo se ab inhonestis et retrahendo se ab illis, et hoc est quia appetitus sensitiuus non obedit rationi nisi operando, et eo modo quo obedit rationi, eo modo imprimitur forma rationis in appetitu sensitiuo.

< * * * >

< Qvestio 42 >

Lectio XIX *Oportet autem solum non dicere…* Circa lectionem precedentem adhuc queritur utrum uirtus sit habitus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia uirtus grauis nichil aliud est quam potentia ipsius grauis qua tendit deorsum ipsum graue, ergo similiter uidetur quod uirtus potentie appetitiue nichil aliud sit quam potentia appetitiua ; sed potentia appetitiua non est habitus : habitus enim non sunt potentie, sicut dixit Philosophus prius ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Virtus scientialis, sicut dicit Philosophus in libro De anima, non est operatio sed est potentia respectu operationis et considerationis, ergo similiter uirtus moralis erit potentia ad operationem, et si est potentia non est habitus, quia differunt potentie, habitus et passiones.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uirtus est principium operationis. Tria autem sunt in anima que uidentur esse principium operationis, scilicet po-

---

31 quia *scr.*] quod P **32** et *scr.*] ex P **34** * * *] *deficit resp. ad secundum arg.* (*cf. Z, qu. abbreuiata 12, u. 22–23*)

3–7 : : Item. Virtus grauis non est aliud quam potentia sua qua tendit deorsum, ergo similiter uirtus moralis, ergo non est habitus. (Z *fol. 15rb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 51, u. 24*) **8–11** : : Item. Virtus scientialis non est operatio sed est potentia respectu operationis et considerationis, ergo uirtus moralis est potentia respectu operationis. (Z *fol. 15rb marg. — addendum ad Radulphum, ibid.*) **13–19** : : Nota quod ista tria sunt principium operationum : passiones, quia per eas homo multa operatur, sicut passione concupiscentie uel ire ; item, potentie, ut cum aliquis operatur ante habitum uel sine habitudine ; item, habitus, quia multa operamur per habitum, ut patet in habentibus artem. (Z *fol. 15rb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 51, u. 43*)

---

1 *Eth. Nic.* II, 1107 a 28. **6** prius : II, 1105 b 19–1106 a 13. **8** in libro De anima : cf. supra, qu. 3, u. 8–9 cum adn. **12** in littera : II, 1106 a 11–12. **13–15** Tria autem sunt — et habitus : cf. *Eth. Nic.* II, 1105 b 19–21, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 90, u. 24–31).

tentia, passio et habitus : per potentiam enim multa operamur, ut quando incipimus operari absque habitu uel passione ; multa etiam per passionem operamur, ut per passionem ire uel concupiscentie ; multa etiam per habitum operamur, sicut apparet in habentibus artem. Virtus igitur, cum sit principium operationis, erit uel potentia uel passio uel habitus.

Virtus autem non passio nec [in] potentia, quia secundum passiones absolute et secundum potentias non dicimur boni aut mali nec etiam laudamur nec uituperamur, secundum autem uirtutes et malitias dicimur boni aut mali, laudamur aut uituperamur, et ideo uirtus non est potentia nec passio quedam. Sic etiam probat Philosophus in littera per alias rationes. Et ideo concludendum quod uirtus moralis est habitus.

Vnde attendendum quod habitus est dispositio aliqua secundum quam aliquis se habet bene uel male ad operationes uel passiones, uirtus autem est dispositio secundum | quam aliquis bene se habet ad ista, et ideo habitus est communior uirtute, unde habitus [non] est et ad bonum et ad malum, et ideo uirtus est habitus et predicatur habitus de uirtute sicut superius de inferiori. P fol. 145va

Ad rationes. Ad primam : quedam sunt que de natura sunt determinata ad opus, sicut graue ex natura sua determinatum ad hoc quod sit uel moueatur deorsum, et in talibus non differt uirtus a potentia, immo uirtus est ipsa potentia et e conuerso, et quia graue ex natura sua est determinatum, propter hoc in graui non differt uirtus a potentia. Quedam autem sunt que ex natura sua non sunt determinata, sed sunt indifferentia ad duo, ut ad bonum et ad malum, et in illis differt potentia et uirtus. Appetitus autem sensitiuus ex natura sua non est determinatus ad bonum, immo indifferens est ad bonum et ad malum, et ideo oportet quod appetitus sensitiuus determinetur per aliquid, ut per habitum bonum aut malum : uirtus enim determinat appetitum sensitiuum ad bonum tantum, et ideo non est idem in appetitu sensitiuo potentia et uirtus, et ideo non est simile.

---

17 etiam *scr.*] enim P **20** autem *scr.*] enim P **22** dicimur *dub.* P

26–30 : : Item. Nota quod habitus est dispositio qua aliquid se habet bene uel male indifferenter ad operationes uel passiones, sed uirtus est dispositio secundum quam aliquid bene se habet ad ista, unde habitus predicatur de uirtute sicut superior de inferiori. (Z *fol. 15rb marg. — addendum ad Radulphum, ibid.*) **31–42** : : Ad quintam dicendum quod in hiis que determinantur ad aliquod opus non differt uirtus a potentia, quod autem indifferens est ad duo oportet quod per aliquid determinetur, et differt in tali uirtus et potentia, et sic est in appetitu respectu uirtutis. (Z *fol. 15va marg. sup. — addendum ad Radulphum, qu. 51, u. 102*)

---

24 in littera : II, 1105 b 28–1106 a 10.

Ad aliam rationem intelligendum est quod aliquis, antequam addiscat scientiam, est in potentia ad illam ; iterum, postquam didicit scientiam, adhuc est in potentia, cum non considerat actualem considerationem, et ista potentia secunda est alia a potentia prima. Bene ergo concedo quod uirtus sit potentia secundo modo dicta, scilicet ad operationem, et omnis habitus breuiter hoc modo habet rationem potentie, unde nichil prohibet habitum sic esse potentiam, sed habitus differt a potentia primo modo dicta, et ideo ratio non ualet.

< Qvestio 43 >

Tunc queritur utrum uirtus sit habitus operatiuus. Et uidetur quod non.

Quia sicut dicit Commentator libro Celi et mundi, quedam est uirtus ad esse et quedam est uirtus ad agere ; ergo non est necesse quod omnis uirtus sit ad agere ; ergo non est necesse quod uirtus sit habitus operatiuus.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligo quod uirtus est habitus operatiuus, et hoc apparet sic : quedam enim uirtus est ad esse, sicut uirtus materie ; quedam autem uirtus est ad agere siue ad operari, sicut uirtus forme, unde sicut dicit Commentator IX Metaphisice, qui ab entibus aufert operationes et actiones proprias, aufert ab eis proprias quidditates. Cum igitur uirtus moralis sit uirtus anime, que est forma hominis, manifestum est quod ipsa erit ad agere, et ideo dico quod uirtus est habitus operatiuus.

Ad rationes. Bene uerum est quod quedam uirtus est ad esse, sed illa est potentia materie, alia est uirtus ad agere, et hec est ipsius forme ; et ideo, cum uirtus moralis sit ipsius forme, ipsa erit ad agere.

---

9 aufert *scr.*] affert P

43–50 : : Ad quartum. Scientia uel uirtus scientialis bene est potentia ad operationem et breuiter omnis uirtus isto modo habet rationem potentie, sed differt a potentia prima, quia non omnis habet antequam addiscat. In talibus differt uirtus a potentia scilicet a potentia quam quis habet antequam addiscat, non autem a secunda que ab habitu ad operationem, quia isto modo possumus appellare uirtutes et scientias potentias. (Z *fol. 15 va–vb marg. sup. — addendum ad Radulphum, ibid.*)

---

2 Commentator libro Celi et mundi : loc. non inueni, sed cf. Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 55, 2, arg. 2 (ed. Leon. t. VI, p. 350b–351a) : « in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse : ut patet per Philosophum, in I *de Caelo* [281 a 28–b 2], quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato ». **5** in littera : II, 1106 a 15–17, secundum Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 55, 2, s.c. **8–9** Commentator IX Metaphisice : comm. 7 (ed. Bürke p. 38, u. 41–42) : « Et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias ».

< Qvestio 44 >

Tunc queritur circa istam lectionem utrum uirtus sit habitus bonus. Et uidetur quod non.

Quia potentia | appetitiua se habet ad bonum et ad malum ; cum igitur P fol. 145vb
uirtus sit habitus potentie appetitiue, manifestum est quod uirtus non erit habitus bonus, eo quod potentia appetitiua se habet ad bonum et ad malum ; ergo uirtus non magis dicitur habitus bonus quam malus.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uirtus est habitus bonus, ita quod perficit habentem et opus reddit bonum. Et hoc apparet in quibuscumque uirtutibus : uirtus enim oculi perficit oculum et ex uirtute oculi bene uidemus, unde illa uirtus reddit opus bonum et perficit oculum ; similiter est in uirtute equi : uirtus enim equi perficit ipsum equum et opus eius reddit bonum. Similiter est in uirtutibus anime : uirtus enim anime perficit habentem et reddit opus bonum. Huius autem ratio est quia uirtus accipitur secundum ultimum potentie, unde si aliquis potest ferre centum libras, tantum penes hoc accipitur uirtus eius (illa propositio scribitur libro Celi et mundi). A potentia autem ultimata non prouenit malum, quia ab illa potentia non prouenit priuatio : si enim ab illa potentia proueniret priuatio, non esset illa potentia ultimata, unde potentia ultimata hominis est ad bonum eius, unde a potentia ultimata ipsius hominis solum prouenit bonum opus, et quia uirtus accipitur secundum ultimatam potentiam, propter hoc uirtus reddit opus bonum, et si reddat opus bonum, tunc oportet quod uirtus sit habitus bonus et quod perficiat hominem : opus enim bonum non procedit nisi ab agente bono et perfecto, et ita apparet quod uirtus perficit hominem et reddit opus bonum, unde sicut aliquis dicitur albus ab albedine, ita aliquis dicitur bonus et perfectus ab habitu uirtutis. Est igitur uirtus habitus bonus.

Ad rationem dico quod potentia appetitiua antequam habeat habitum uirtutis indifferenter se habet ad bonum et ad malum, tamen cum est iam informata uirtute non amplius se habet ad malum, unde, permanente illa uirtute, non potest potentia appetitiua operari malum, † quia si operatur malum non corrumperetur habitus in parte †.

---

9 quibuscumque *scr.*] quibusdam P **17** quia *scr.*] quod P

---

7 in littera : II, 1106 a 15–17, secundum Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 55, 3, s.c. **9** perficit — bonum : cf. *Eth. Nic.* II, 1106 a 15–17. **16** libro Celi et mundi : I, 281 a 7–15 (interpr. Gerardi), loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 55, 3, resp.

< Qvestio 45 >

Tunc queritur utrum uirtus consistat in medietate secundum rationem. Et uidetur quod non.

Quia si consisteret in medietate secundum rationem, tunc in opere rationis acciperetur medium uirtutis ; hoc autem falsum est, quia uidemus quod medium uirtutis accipitur iure naturali inter superhabundantiam et defectum que sunt in re ; ergo uirtus non consistit in medietate secundum rationem.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uirtus consistit in mediatate, que medietas est in re ; illa tamen medietas non est medietas secundum rem, sed est medietas accepta in re secundum determinationem rationis recte, uidelicet
P fol. 146ra prout sapiens in rebus humanis | determinabit. Vnde non est intelligendum quod uirtus sit medietas existens in operatione rationis nec etiam intelligendum quod uirtus sit medietas accepta in re et secundum rem, sed intelligendum quod uirtus sit medietas existens in re, ut circa passiones et operationes, secundum determinationem rationis.

Et sic apparet solutio ad rationes : si uirtus esset medietas secundum rationem ita quod non esset in re, tunc acciperetur illa medietas in opere rationis, et sic non est, et ideo non ualet.

5 naturali *scr.*] naturalis P

8–15 : : Item, nota quod uirtus est medietas que est in re et non est medietas secundum rem, sed est medietas accepta in re secundum determinationem rationis recte prout sapiens determinabit. Vnde non est medietas in opere rationis existens nec est medietas accepta in re, id est secundum rem, sed est medietas existens in re, id est circa passiones et operationes, secundum determinationem rationis recte. (Z *fol. 15vb marg. sup. — addendum ad Radulphum, qu. 52, u. 44*)

7 in littera : II, 1106 b 36–1107 a 2.

< Qvestio 46 >

Lectio XX

Oportet autem non solum uniuersaliter… Circa lectionem precedentem adhuc queritur unum : Philosophus dicit quod aliqua sunt inuoluta cum malitia in quibus non contingit recte agere, sicut homicidium, furtum et adulterium ; et ideo queritur utrum contingat in istis recte agere. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia interficere latronem bonum est ; sed interficere latronem est homicidium perpetrare ; ergo uidetur quod in homicidio potest aliquis recte agere.

< 2 > Preterea. Secundum quod alibi scriptum est, licitum est uim ui repellere cum moderamine tutele : si aliquis uelit alium interficere et alius non possit euadere, uidetur quod sit licitum ut eum interficiat : melius enim est quod interficiat ipsum quam ab ipso interficiatur ; ergo cum interficere sit facere homicidium, uidetur quod aliquis in homicidio potest recte agere.

< 3 > Item. Quod ordinat legis lator propter bonum ciuitatis, illud est bonum ; sed ipse ordinat quod latrones interficiantur et suspendantur ; ergo etc.

< 4 > Idem arguitur de furto : licitum est quod aliquis sustentet se ipsum. Ponamus igitur quod aliquis sit in tali necessitate positus quod non possit sustentari nisi per furtum : in isto casu uidetur esse licitum quod aliquis furetur ; ergo etc.

< 5 > Idem arguitur de adulterio, scilicet quod in adulterio contingit recte agere, et hec est ratio expositoris : ponamus quod sit aliquis tirannus qui intendat destruere communitatem et bonum communitatis et nesciatur intentio eius : in hoc casu uidetur quod bonum sit accedere ad uxorem eius, ut aliquis possit extorquere ab ea intentionem eius, et hoc est adulterium ; ergo uidetur quod aliquando bonum sit facere adulterium.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod in hiis que sunt inuoluta cum malitia non contingit recte agere sed semper peccare.

Ad questionem dico cum Aristotele quod in hiis que sunt inuoluta cum malitia, que suo nomine malitiam important, in hiis non contingit esse medietatem que sit uirtus : sicut enim in hiis que suo nomine important medietatem non contingit esse superhabundantiam et defectum, sicut in temperantia et fortitudine et in aliis uirtutibus, sicut etiam in hiis que suo nomine important

---

26 inuoluta *scr.* (*cf. supra, u. 2, infra, u. 28, 34, qu. 97, u. 13*)] multiplicata P **29** esse *scr.*] recte P

---

1 *Eth. Nic.* II, 1107 a 28. **2** Philosophus : *Eth. Nic.* II, 1107 a 8–14. **8–9** licitum est — tutele : cf. *Corpus iuris canonici*, *Decretales Gregorii IX*, lib. V, tit. XII, cap. XVIII (ed. Richter–Friedberg t. II, col. 801), loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 64, 7, resp. **21** ratio expositoris : Anon., *In Eth. Nic.* III, 2 (ed. Mercken t. I, p. 238, u. 71–72). **26** in littera : II, 1107 a 8–14.

superhabundantiam, sicut incontinentia et facere iniusta, non contingit esse
P fol. 146rb medium, ita in illis que inuoluta sunt | cum malitia, que suo nomine malitiam important, non contingit esse medietatem que sit uirtus, sicut in furto, adulterio et homicidio.

Est tamen attendendum quod bene possunt esse aliqui casus in quibus licitum est facere aliquod istorum, illud tamen non est bonum, immo malum, sed istud malum fit ut euitetur maius malum, et ex hoc non sequitur quod illud minus malum recte agatur, immo ipsum suo nomine importat malitiam.

Ad rationes. Ad primam dico quod interficere latronem bonum est non a quocumque, sed ab eo qui habet potestatem publicam, scilicet a balliuo uel preposito : cum enim latro interficiatur ab eo qui habet potestatem publicam non dicitur proprie homicidium.

Ad aliam rationem dico quod si ipse possit euadere alio modo quam interficiendo ipsum, non est bonum quod ipsum interficiat, si autem non possit alio modo euadere, tunc in illo casu licitum est, tamen non est bonum, sed est minus malum sibi quam illud malum quod sequeretur inde.

Ad aliam rationem dico quod ordinatur quod latrones interficiantur ab eo qui habet potestatem publicam et non a quocumque, et hoc non est homicidium proprie.

Ad aliam rationem de furto : bene concedo quod in aliquo casu, scilicet si non possit homo aliter sustentari, licitum est quod ipse furetur quantum sufficit ad sui sustentationem, et quamuis hoc sit licitum, hoc tamen est malum ; minus tamen malum est quam illud quod sequeretur si non fieret hoc.

Ad aliam rationem de adulterio < dico > quod accedere ad uxorem alicuius tiranni non est bonum nec licitum, cuius ratio est quia ex hoc quod aliquis accedit ad uxorem alicuius non contingit ut frequenter et ut in pluribus quod extorquetur intentio mariti, uel quia uxor nescit intentionem eius uel nec uult dicere, sed si contingit aliquando, hoc est raro uel < ut > in paucioribus. Quod autem aliquis faciat malum pro eo quod accidit ut in paucioribus et raro non est licitum, sed si ita contingeret ut in pluribus et frequenter quod homo posset extorquere intentionem mariti ab uxore, licitum esset.

---

43 enim *scr.*] autem P **48** minus *scr.*] maius P

37–40 : : Notandum tamen quod in aliquibus casibus licitum est aliqua predictorum [?] facere uel predicta [?], † cum tamen quod fiant † non sunt bonum sed malum, tamen illud malum fit ut euitetur maius malum, et ideo illud minus malum non recte agitur, immo ipsum suo nomine importat malitiam. (Z *fol. 16rb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 55, u. 41*)

< Qvestio 47 >

Tunc queritur circa istam lectionem utrum sermones uniuersales circa operationes sint magis inanes et particulares ueriores et utiliores. Videtur quod non.

< 1 > Quia illi sermones ad quos plura consequuntur in moralibus uidentur esse utiliores ; sed ad sermones uniuersales in moralibus plura consequuntur quam ad particulares ; ergo uniuersales sunt utiliores quam particulares. Maior et minor apparent.

< 2 > Preterea. Sunt principia magis utilia quam conclusiones et minus inania ; sed sermones uniuersales in moralibus sunt principia, et conclusiones sunt magis particulares ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod circa operationes | sermones uniuersales sunt magis inanes quam particulares, cuius ratio est quia operationes sunt circa singularia, unde sermones uniuersales minus possunt in finem artis operatiue quam particulares : finis enim artis operatiue est directio operis, opus autem magis dirigitur per sermones particulares quam per sermones uniuersales, unde dicitur III De anima, capitulo de mouente, quod uniuersalis opinio aut non mouet aut minus mouet quam opinio particularis, et hoc etiam dicit Philosophus in I Metaphisice, quod experti circa singularia magis proficiunt in operando quam habentes artem sine experimento : ars enim est circa uniuersalia, operatio autem circa singularia ; tota autem scientia moralis est propter operationes ; sermones igitur particulares utiliores sunt in scientia morali quam sermones uniuersales. P fol. 146va

Alia ratio est quia sermones uniuersales circa operationes numquam sunt ueri totaliter quin habeant instantiam in aliquo casu ; particulares autem magis sunt ueri : potest enim ferri instantia contra uniuersale, quod non possit ferri circa particulare.

Ad rationes. Ad primam attendendum est quod in moralibus finis est directio operis, et ideo illi sermones qui magis dirigunt operationes sunt utiliores ad finem. Dico igitur quod illi sermones ad quos consequuntur plura non oportet quod sint utiliores, unde uerum est quod ad sermones uniuersales consequuntur plura quam ad particulares, tamen particulares sunt utiliores ad determinationem operis, et ideo sunt utiliores ipsi sermones particulares in moralibus quam uniuersales.

---

8 sunt *scr.*] illa P **14** finem *scr.*] fine P **18** opinio … opinio *scr.* (*cf. infra, u. 41–42*)] operatio … operatio P

---

11 in littera : II, 1107 a 28–31. **13–14** operationes sunt circa singularia : cf. supra, qu. 4, u. 4 cum adn. **17** III De anima : 434 a 16–21. **19** in I Metaphisice : 981 a 12–16.

Ad aliam rationem dico quod in moralibus sunt quedam principia cognitionis et quedam operationis : uerum est quod sermones uniuersales in moralibus bene sunt principia cognitionis, ut quod omne bonum sit agendum, alia autem sunt principia operis, et illa sunt particularia ; modo dico quod in moribus non oportet quod principia cognitionis sint meliora et utiliora quam principia operis, quia tota scientia moralis ordinatur ad opus, et ideo utilius est quod magis dirigit opus. Vnde, sicut dicitur III De anima, uniuersalis opinio aut non mouet aut minus quam particularis opinio.

< Qvestio 48 >

Tunc queritur utrum sint plures uirtutes morales propter hoc quod exemplificat Philosophus in pluribus uirtutibus. Et uidetur quod non.

< 1 > Virtutes distinguntur per obiecta ; sed unum est obiectum omnium uirtutum moralium, scilicet appetibile bonum secundum rationem ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Virtutes morales distinguntur ex fine ; sed unum est finis omnium uirtutum, scilicet felicitas ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uirtutes morales sunt plures et distinguntur per obiecta ; distinguntur etiam penes finem. Liberalitas enim est circa dationem et acceptionem pecunie, ecce obiectum, iustitia autem est circa emptiones et uenditiones, ecce aliud obiectum, temperantia autem est circa
P fol. 146vb delectationes et tristitias tactus, et sic de | aliis.

Iterum, distinguntur penes fines, quia diuersarum uirtutum diuersi sunt fines : alius enim est finis temperantie et alius finis liberalitatis, quia operationes sunt propter finem et diuersarum uirtutum diuerse operationes, et ideo ipsarum sunt diuersi fines.

Est tamen attendendum quod obiecta specialia diuersarum uirtutum conueniunt in uno obiecto in genere, uidelicet in hoc quod est bonum appetibile secundum rationem, et ex hoc sequitur quod omnes uirtutes morales sunt una uirtus in genere ; sicut tamen obiecta differunt in specie, sic uirtutes differunt in specie. Iterum, attendendum quod omnes fines uirtutum moralium conueniunt in uno fine in genere, scilicet in felicitate, unde unus est finis communis et generalis ad omnes uirtutes, uerumptamen diuersarum uirtutum diuersi sunt fines speciales, et ideo plures et diuerse sunt uirtutes speciales.

---

20 sic *scr.*] sicut P

---

41 III De anima : cf. supra, u. 17 cum adn. **Qu. 48.** **2** Philosophus : *Eth. Nic.* II, 1107 a 33–1108 b 10. **7** in littera : cf. supra, u. 2 cum adn.

Ad rationes apparet solutio : quia ipse arguebant quod uirtutes essent una uirtus in genere et non plures, et hoc uerum est, tamen sunt plures uirtutes speciales.

< Qvestio 49 >

Tribus autem dispositionibus existentibus… Circa istam lectionem primo queritur utrum uirtus contrarietur uitiis extremis. Et uidetur quod non. Lectio XXI

< 1 > Quia tantum unum uni contrariatur ; sed unum extremum contrariatur alteri ; ergo uirtus que est in medio non contrariatur alteri extremorum uel utrique.

< 2 > Preterea. Illa que sunt contraria sunt in eodem genere, sicut dicitur in Predicamentis et in X Metaphisice ; sed uirtus et uitium non sunt in eodem genere ; ergo etc. Minor apparet : quia uirtus est in genere boni et uitium in genere mali ; bonum autem et malum non sunt in < eodem > genere, sed sunt genera aliorum ; ergo uirtus et uitium non contrariantur.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uirtus que est in medio contrariatur utrique extremorum, sicut etiam medium in naturalibus contrariatur utrique extremorum, unde tepidum contrariatur calido et contrariatur frigido, quia tepidum comparatum ad frigidum est quodammodo calidum et tepidum comparatum ad calidum est quodammodo frigidum. Sic in proposito : fortis in comparatione ad audacem dicitur esse timidus et in comparatione ad timidum dicitur esse audax, similiter temperatus in comparatione ad insensibilem dicitur intemperatus et in comparatione ad intemperatum dicitur insensibilis. Vnde sicut equale contrariatur ei quod est maius et ei quod est minus, quia comparatum ad maius est minus et comparatum ad minus est maius, eodem modo uirtus contrariatur utrique extremorum, et hoc est quod dicit Philosophus expresse in V Phisicorum.

---

26 uerum *scr.*] non P **Qu. 49.** **4** contrariatur *scr.*] contrarietur P

12–23 : : Sic, sicut in naturalibus medium contrariatur extremis, quia tepidum comparatum ad frigidum quodammodo est calidum, ita est in moralibus, quod declaratur sic : quia passio uel operatio potest esse uel in defectu uel in superhabundantia et etiam in medietate, et quantum ad illam passionem omnia ista dicunt naturam positiuam. (Z *fol. 16va marg. — addendum ad Radulphum, qu. 56, u. 36*)

---

1 *Eth. Nic.* II, 1108 b 11 (*interpr. Grosseteste*). **3** tantum unum uni contrariatur : cf. Arist., *Metaph.* X, 1055 a 19–20 ; 1055 b 30. **7** in Predicamentis : 14 a 15–25 ; in X Metaphisice : 1055 a 27–28 ; 1057 a 19–20 ; 1058 a 10–11. **9–10** bonum — aliorum : cf. Arist., *Cat.*, 14 a 23–25 (cf. adn. ad Radvlphvm, qu. 56, u. 45). **11** in littera : II, 1108 b 11–15. **23** V Phisicorum : 224 b 30–35 ; 229 b 14–22.

Est tamen intelligendum quod contrarietas duplex est : quedam imperfecta et quedam perfecta : perfecta contrarietas est maxima distantia. Quando uirtus et uitia considerantur secundum illud quod sunt, et non secundum rationem boni uel mali, unde ipsius medii ad extrema non est maxima distantia, sed ipsorum extremorum est maxima distantia, uirtus tum et uitia contrariantur contrarietate imperfecta.

Ad rationes. Ad primam : unum tantum uni contrariatur, uerum est secundum perfectam rationem | contrarietatis, unum tamen uni potest contrariari secundum perfectam rationem contrarietatis et aliis pluribus secundum imperfectam rationem contrarietatis. P fol. 147ra

Ad aliam rationem dico quod bonum et malum possunt considerari dupliciter : uno modo secundum suum totum habitum, prout bonum dicitur analogice de quolibet predicamento, de substantia, < de > quantitate et sic de aliis, sicut dixit Philosophus in I huius, et malum similiter, quod est priuatio boni, et hoc modo malum et bonum non sunt in genere uno ; alio modo possunt malum et bonum considerari secundum quod bonum nominat quoddam habitum qui perficit habentem et opus reddit bonum, et hoc modo bonum est in genere qualitatis et similiter malum sibi oppositum, et sic licet uirtus sit in genere boni et uitium in genere mali, uirtus tamen et uitium sunt in genere qualitatis, scilicet in specie.

< Qvestio 50 >

Tunc queritur utrum uirtus et uitia opponantur contrarie aut priuatiue. Et uidetur quod priuatiue.

Quia uirtus est bonum et uitium est malum ; bonum autem et malum opponuntur priuatiue, quia malum est defectus in aliqua natura positiua ; ergo uidetur quod uirtus et uitia opponantur priuatiue.

Oppositum arguitur per Aristotelem, qui dicit quod iste tres dispositiones contrariantur ad inuicem, scilicet uirtus et due extremitates.

Breuiter dicendum quod uirtus et uitium possunt considerari dupliciter : aut secundum rationem boni et mali, aut secundum id quod sunt siue secundum proprias rationes ; si considerantur sub ratione boni et mali, sic uerum est quod opponuntur priuatiue, sicut bonum et malum ; si

---

31 perfectam *scr.*] rectam P

---

25 perfecta contrarietas — distantia : cf. Arist., *Metaph.* X, 1055 a 4–10. **37** in I huius : 1096 a 19–20 ; 1096 a 24–27. **40** habitum — bonum : cf. supra, qu. 44, u. 9 cum adn. **42–43** uirtus — qualitatis : cf. *Eth. Nic.* I, 1096 a 25 ; *Cat.*, 8 b 25–29. **Qu. 50.** **6** per Aristotelem : *Eth. Nic.* II, 1108 b 11–15.

considerentur secundum id quod sunt, opponuntur contrarie, quod est uidere sic : ipsa enim passio potest esse in superhabundantia respectu medii, iterum, ipsa potest esse in defectu respectu medii, et iterum, ipsa potest in medietate ; iste autem dispositiones sunt nature positiue, propter quod iste dispositiones contrariantur ad inuicem, unde oportet, quando aliqua contrariantur ad inuicem, quod utrumque sit aliqua natura positiua ; uirtus autem est aliqua natura positiua quantum ad passionem, et similiter uitium est aliqua natura positiua, uidelicet quantum ad passionem in qua consistit. Et sic contrariantur uirtus et uitia, et ita intelliget Philosophus.

Et per hoc apparet solutio ad rationem.

< Qvestio 51 >

Tunc queritur utrum uitia < magis > contrarientur ad inuicem quam uirtuti. Et uidetur quod non.

Quia uitium est de genere mali, uirtus autem est de genere boni. Ex hoc arguo : bonum et malum magis opponuntur quam duo mala opponantur ad inuicem ; si igitur uirtus est bonum et uitium malum, magis opponuntur uitia uirtuti quam uitia ad se inuicem.

Oppositum tamen dicit Philosophus in littera, quod duo uitia magis opponuntur ad inuicem quam uirtuti.

Ad questionem intelligendum quod uirtus et uitium possunt considerari, sicut dictum est, sub ratione boni uel mali, et hoc modo uirtus contrariatur magis | uitio quam uitia contrariantur ad inuicem : uirtus enim, secundum P fol. 147rb quod bonum est, est unum extremum, uitium autem, secundum quod malum, est alterum extremum, et est maxima distantia inter ista ; unde cum utrumque uitium sit malum, utrumque reponitur sub altero extremo et opponitur uirtuti ; sic igitur uirtus et uitium magis opponuntur quam duo uitia, quia ista conueniunt in malo. Alio modo uirtus et uitium possunt considerari secundum id quod sunt, et hoc modo magis opponuntur uitia ad inuicem quam opponuntur uirtuti : quia secundum id quod sunt, magis distant duo uitia ad inuicem, quorum unum est in superhabundantia et reliquum in defectu, quam distent a medio, et contrarietas est maxima distantia ; et ideo magis contrariantur extrema ad inuicem quam ad medium. Et iterum, extrema minorem similitudinem habent ad medium quam ad inuicem, et ideo magis distant ad

---

1 magis *suppl. iuxta titulum questionis in imo folii adnotatum*

---

7 in littera : II, 1108 b 26–30. **20** contrarietas est maxima distantia : cf. supra, qu. 49, u. 25 cum adn.

inuicem quam a medio ; et contrarietas est maxima distantia, et ideo extrema magis contrariantur ad inuicem quam ad medium.

Et sic apparet solutio ad rationem, quia ratio probat quod uirtus et uitia magis opponuntur sub ratione boni et mali, et hoc est uerum.

< Qvestio 52 >

Tunc queritur utrum uirtus magis opponitur uni extremo quam alteri. Et uidetur quod non.

Quia uirtus est in medio ; medium autem dicitur per abnegationem extremorum, ita quod medium non est aliquid extremorum ; ergo uidetur, cum medium sit per abnegationem extremorum, quod equaliter opponatur utrique.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uirtus aliquando magis opponitur uitio quod est in superhabundantia et aliquando uitio quod est in defectu, sicut fortitudo magis opponitur timiditati quam audacie, et temperantia magis opponitur intemperantie, que est in superhabundantia, quam insensibilitati, que est in defectu. Huius duplex est ratio quam assignat Philosophus in littera : una est quia uirtus seruat bonum rationis contra motum passionum ; modo ita est quod aliqua passio aliquando inclinat hominem ad maius quam dictet ratio, et circa talem passionem est uirtus que repellit illam passionem et moderatur, et ideo talis uirtus magis conuenit cum defectu et magis contrariatur superhabundantie, unde cum concupiscentia inclinet hominem ad maius quam dictet ratio, uirtus que est circa concupiscentiam delectationum, que dicitur temperantia, magis conuenit cum insensibilitate et magis contrariatur intemperantie. Alia autem est passio que hominem inclinat ad minus, sicut apparet de timore, et est circa talem passionem uirtus quedam que facit hominem stare in bono uirtutis contra illum defectum, propter quod illa
P fol. 147va uirtus magis conuenit cum superhabundantia | et magis contrariatur defectu, sicut fortitudo magis contrariatur timiditati quam audacie.

Secunda ratio est : uirtus contrariatur magis illi uitio ad quod magis nati sumus, quia uirtus est ad remouendum illa uitia ad que magis nati sumus.

---

10 temperantia *scr.*] temperantie P **18** delectationum *scr.*] delectationem P **19** contrariatur *scr.*] contrariatus P

---

7 in littera : II, 1108 b 30–1109 a 19. **13** una [scil. ratio] : *Eth. Nic.* II, 1109 a 5–12. **25** Secunda ratio : *Eth. Nic.* II, 1109 a 12–19.

Et tunc ad rationem dico quod uerum est quod uirtus dicitur per abnegationem extremorum ita quod non est aliquod eorum, nichil tamen prohibet habere maiorem conuenientiam cum uno quam cum altero.

De magno et paruo : est intelligendum propter hoc quod Philosophus loquitur hic de magno et de paruo et innuit ipsa esse contraria, cuius contrarium uidetur dicere in Predicamentis. Et ideo considerandum quod magnum et paruum aliquo modo sunt ad aliquid secundum quod magnum importat quoddam excessum ad paruum, et ratione illius excessus magnum et paruum sunt ad aliquid, et sic non contrariantur, quia in hiis que sunt ad aliquid non est contrarietas. Alio modo magnum et paruum nominant dimensiones, et hoc modo sunt in genere quantitatis. Et adhuc possunt considerari in genere quantitatis absolute, et hoc modo ista non contrariantur, quia contrarietas est maxima distantia, quia dato quocumque paruo, adhuc contingit dare minus, eo quod quantitas diuisibilis est in infinitum, et ideo dicit Philosophus in Predicamentis quod quantitati nichil est contrarium. Alio modo possunt considerari magnum et paruum non secundum quod sunt [quod sint] quantitates absolute nec secundum quod sunt ad aliquid, sed secundum quod sunt quantitates applicate ad corpora naturalia. Et sic potest esse contrarietas intra ipsa : quia licet in quantitate absolute non sit accipere maximum, tamen in quantitate applicata ad corpora naturalia est accipere maximum et minimum, sicut dictum est in II Phisicorum, et sic possimus intelligere quod magnum et paruum habent contrarietatem ad inuicem.

< Qvestio 53 >

Tunc, < quia > dicit Philosophus quod minima mala sunt sumenda et uitanda maxima, ideo queritur utrum hoc sit uerum. Et uidetur quod non.

Quia malum secundum quod malum est fugiendum, et si sic, tunc uidetur quod non sit sumendum.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod ualde difficile est attingere et inuenire uirtutem que est in medio, propter quod homo statim siue in principio non potest peruenire ad uirtutem, et ideo necesse est quod pluribus modis deui-

---

28 extremorum *scr.*] eorum P **36** dimensiones *scr.*] diminutiones *dub.* P **43** sunt² *scr.*] sint P **44** sic *scr.*] sicut P **Qu. 53.** **6** inuenire *dub.* P

---

31 hic : II, 1108 b 26–30 **32** in Predicamentis : 5 b 11–6 a 11. **38–39** contrarietas est maxima distantia : cf. supra, qu. 49, u. 25 cum adn. **47** in II Phisicorum : reuera I, 187 b 13–21. **Qu. 53.** **1** Philosophus : *Eth. Nic.* II, 1109 a 30–b 1. **5** in littera : *ibid.*

etur antequam perueniatur ad uirtutem et acquiratur. Vnde si facile esset attingere ad uirtutem et inuenire statim, ita quod non oporteret deuiare, tunc non esset aliquod malum sumendum ad acquirendum uirtutem ; sed cum non
P fol. 147vb sit facile attingere ad uirtutem et statim | inuenire eam, ideo malum est sumendum ad acquirendum uirtutem. Et quia melius est sumere minus malum quam < maximum > malum, propter hoc dicit Philosophus quod minima mala sunt sumenda et maxima mala uitanda, et sic poterit homo paulatiue deuenire ad uirtutem.

Ad rationem dico quod in hiis in quibus ualde facile est dirigi mala non sunt accipienda uel sumenda, in hiis tamen in quibus est difficile dirigi, ita quod oportet deuiare, in < talibus > mala sunt aliquo modo sumenda, et ideo magis sunt sumenda minora mala quam maiora. Vel possimus dicere quod minus malum respectu maioris mali est sicut quoddam bonum, et ideo mala non sunt sumenda in quantum mala sed in quantum sunt bona respectu maioris mali.

11 cum *scr.*] qui *dub.* P **20** maiora *scr.*] minora P

< Liber Tertivs >

< Qvestio 54 >

Lectio XXII

Virtute itaque circa passiones et operationes existente… Circa istum III primo queritur utrum in operationibus humanis sit uoluntarium. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia in operibus illis que sunt ab extrinseco principio non est uoluntarium, eo quod uoluntarium uidetur esse ab intrinseco ; sed operationes humane sunt ab extrinseco principio, quia dicitur in III De anima : appetibile extrinsecum mouet appetitum ; manifestum est ergo quod in operationibus humanis non est uoluntarium.

< 2 > Preterea. Ille operationes dicuntur esse uoluntarie, quarum homo dominus est ; sed homo non est dominus suarum operationum ; ergo nulla operatio est uoluntaria. Minor apparet : quia operationes sunt ab extrinseco eo quod appetibile extrinsecum mouet appetitum.

< 3 > Preterea. Homo operatur secundum quod < aliquid bonum uel malum ei > uidetur et apparet ; sed homo non est dominus fantasie et apparitionis ; ergo uidetur quod homo non sit dominus suarum operationum ; et si sic, tunc non operatur uoluntarie, quia ille operationes sunt uoluntarie quarum homo dominus est.

Oppositum innuit Philosophus in prima parte lectionis, quia uult quod penes uoluntarium et inuoluntarium in operationibus humanis debeatur laus et uituperium ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod in operationibus humanis inuenitur uoluntarium : nam ille operationes dicuntur esse uoluntarie ad quas est incli-

---

6 extrinseco *scr.*] intrinseco P **10** suarum *scr.*] aliquarum P **11** quia *scr.*] quod P

---

1 *Eth. Nic.* III, 1109 b 30 (Hr, fol. 24ra). **6** III De anima : 433 b 10–13, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^a II^ae*, 6, 1, arg. 1 ; et cf. commentum ipsius Thomae ad eundem loc. (ed. Leon. t. XLV.1, p. 247, u. 168–185). **18** in prima parte lectionis : III, 1109 b 30–35.

natio principii uolitiui siue uoluntatis, unde si homo aliquid operetur et ad illud uoluntas siue principium uolitiuum inclinetur, illud operatum dicitur esse uoluntarium. Vnde non dicitur operatio esse uoluntaria quia principium uolitiuum sit principium mouens, sed quamquam principium uolitiuum moueatur prius ab aliquo extrinseco, nichilominus tamen operatio dicitur uoluntaria, quoniam principium uolitiuum inclinatur ad illud, sicut etiam aliquid dicitur naturale materie quando materia inclinatur ad illud.

Et est attendendum quod uoluntas non mouetur ad uolendum | nisi prius P fol. 148ra
uirtus apprehensiua cognoscat aliquid sub ratione boni ; cognito autem illo sub ratione boni, non est adhuc necessarium quod uoluntas inclinetur ad illud, immo adhuc ratio potest deliberare utrum uoluntas debeat inclinari ad illud uel non, et propter hoc homo dicitur esse dominus suarum operationum, quia in ipso est < quod > secundum deliberationem rationis facere potest hoc uel oppositum.

Ad rationes. Ad primam : bene concedo quod operationes hominis sunt aliquo modo ab extrinseco mouente, saltem in principio, tamen sunt uoluntarie quando principium uolitiuum inclinatur ad illas operationes.

Similiter dicendum ad aliam rationem quod homo est dominus suarum operationum, unde licet homo moueatur principio extrinseco uel uirtus apprehensiua eius que apprehendit aliquid sub ratione boni, istud tamen apprehensum non necessitat uoluntatem ad uolendum, sed potest impediri et potest adhuc uoluntas inclinari ad aliud. Sic autem non est in brutis, immo cum appetibile apprehenditur a bruto et uidetur bonum, statim brutum appetit illud et prosequitur ipsum, et ideo homo dicitur esse dominus suarum operationum et non brutum, unde dicitur homo esse dominus suarum operationum < non > quia non moueatur ab extrinseco principio, sed dicitur esse dominus suarum operationum quia, licet moueatur a principio extrinseco, in ipso adhuc est uoluntas inclinari ad illud uolendum uel prosequendum uel non.

Ad aliam rationem dico quod quibusdam hominibus aliquid uidetur esse bonum et quibusdam illud idem uidetur esse malum, hoc autem contingit non ex natura ipsius hominis tantum, immo contingit ex consuetudine : nam qui assuetus est operationibus secundum uirtutem, illa opera uidentur sibi bona et delectabilia, qui autem assuetus est in operibus prauis, illa uidentur sibi bona, et hoc propter consuetudinem. Propter hoc dico quod huiusmodi apparitionis et fantasie homo dominus est, quia in homine est assuesci sic uel non, unde licet exteriora moueant fantasiam et faciant aliqualem apparentiam, tamen in homine est ratio que est superior, que debet deliberare utrum illud quod uide-

---

34 homo *scr.*] non P

tur bonum secundum fantasiam sit prosequendum uel non. Et ideo homo est dominus fantasie et apparitionis secundum < quas > operatur.

< Qvestio 55 >

Tunc queritur, quia dicit Philosophus quod aliquid est inuoluntarium per uiolentiam, queritur utrum uiolentia possit inferri uoluntati, et hoc est querere utrum uoluntas possit cogi. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia illud quod patitur ab alio, uincitur ab illo : agens enim uincit patiens ; sed uoluntas patitur ab appetibili ; ergo uoluntas uincitur ab appetibili. Vlterius arguo : illud quod uincitur, ipsum cogitur et ei infertur uiolentia, quia
P fol. 148rb resistit in quantum potest ; si ergo uoluntas | uincitur, manifestum est quod uoluntas potest cogi et ei inferri uiolentia.

< 2 > Preterea. Cum materia existit sub aliqua forma, ut sub forma aque, illi forme est uiolentum quod introducatur forma ignis, unde ipsa resistit quantum potest ; si ergo uoluntas inclinetur ad aliquid, uiolentum uidetur uoluntati quod inclinetur ad oppositum ; ergo uoluntas potest cogi et ei inferri uiolentia.

< 3 > Preterea. Aliquod est inuoluntarium per uiolentiam ; inuoluntarium autem per uiolentiam uoluntatem < cogit > ; ergo per hoc uidetur innuere Philosophus quod uoluntati potest inferri uiolentia.

Oppositum dicit Philosophus in V Metaphisice, scilicet quod uoluntas non potest cogi.

Ad questionem intelligendum : si uoluntati possit inferri aliqua uiolentia, oportet quod illa uiolentia ei inferatur quantum ad aliquam operationem uel actum. Duplex autem est actus uoluntatis : quidam est actus uoluntatis elicitus a uoluntate, sicut uelle, alius autem est actus uoluntatis imperatus a uoluntate, sicut currere, ambulare uel intelligere. Quantum ad primum actum, scilicet uelle, ipsi uoluntati non potest inferri aliqua uiolentia, quia non est possibile quod aliquid unum et idem simul inclinetur ad aliquid et non inclinetur ad illud uelle, respectu cuiuscumque fuerit. Et si semper inclinatur ad ipsum uelle, ita quod non resistit ei, tunc quantum ad istum actum non potest inferri uiolentia aliqua, quia inclinationem et aptitudinem habet ad omnem formam, et ideo nulla forma est ei uiolenta. Sic in proposito diceret aliquis quod uoluntas habet inclinationem ad uelle respectu cuiuscumque sit. Et non dico quod

---

1 inuoluntarium *scr. cum Arist.* (*loc. laud. in app. fontium*)] uoluntarium P **7** uincitur *scr.*] uincatur P **20** elicitus *scr.*] exercitatus P **22** currere *scr.*] credere P **27** aptitudinem *scr.*] appetitionem (appe^{nem}) P

---

1 Philosophus : *Eth. Nic.* III, 1109 b 35–1110 a 3. **16** in V Metaphisice : 1015 a 31–33.

sit omnimoda similitudo inter uoluntatem et materiam : sicut igitur uoluntati non potest inferri uiolentia quantum ad hunc actum qui est uelle, ita si sint aliqui actus qui non possunt exerceri nisi mediante uelle, tunc uoluntas non potest quantum ad tales operationes, sicut intelligere et speculari : non enim intelligit aliquis nisi uelit nec speculatur aliquis nisi uelit ; et cum ad istum actum qui est uelle non inferatur uiolentia uoluntati, nec quantum ad actus qui concomitantur illum actum potest inferri uiolentia ipsi uoluntati.

Alii sunt actus imperati a uoluntate, et possunt excerceri sine inclinatione uoluntatis, ut cum aliquis uult ambulare uel sedere ; modo si contingit quod aliquis uelit stare et uentum depellat ipsum ad alium locum aut dominus potestatis contra uoluntatem suam, hoc est ei uiolentum et contra inclinationem sue uoluntatis ; similiter si aliquis accipiat manum alicuius inuito et percutiat alium, hoc est contra inclinationem sue uoluntatis, propter quod uiolentum. Quantum igitur ad istum actum qui potest imperari a uoluntate et fieri contra uoluntatis inclinationem, | quantum ad istum actum uiolentia potest inferri ipsi uoluntati. P fol. 148va

Vnde illud ad quod inclinatur uoluntas, nullam uiolentiam infert uoluntati, sed illud ad quod non inclinatur, immo uoluntas inclinatur ad oppositum, illud infert uiolentiam ipsi uoluntati, ut cum homo uelit stare et depellitur ad alium locum per uentum uel per dominum potestatis : istud est contra uoluntatem eius et uiolentum.

Ad rationes. Ad primam dico quod agens non dicitur uincere patiens nisi patiens resistat agenti propter contrarietatem, unde si passiuum sit informatum forma contraria et agens uelit introducere formam suam in passiuo, tunc, si introducat eam, uincit passiuum et illi passiuo facit uiolentiam, non secundum quod passiuum, sed ratione contrarii existentis in illo passiuo ; unde uidemus, cum materia est sub forma aque et introducitur forma ignis, huic introdutioni repugnat forma aque et resistit, non autem materia aque. Ex hoc ad propositum dico quod si uoluntas inclinetur ad aliquid et tunc uincatur uoluntas ab illo appetibili, tunc est ibi quedam uiolentia ratione uoliti prius, non ratione uoluntatis.

Per idem apparet solutio ad aliam rationem : dico quod ibi uiolentia non quantum ad principium uolitiuum secundum se, sed quantum ad illud quod prius uolitum est, sicut dico ex parte materie.

Ad aliam rationem bene concedo quod uiolentia potest inferri quantum ad aliquos actus qui possunt imperari a uoluntate et fieri absque uoluntate.

---

43 imperari *scr.*] importari P

< Qvestio 56 >

Lectio XXIII *Quod autem per ignorantiam…* De lectione precedenti : utrum uiolentum causet inuoluntarium. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia uoluntarium et inuoluntarium habent esse circa uoluntatem et principium uolitiuum ; sed principio uolitiuo nulla potest inferri uiolentia ; ergo uiolentia non causat inuoluntarium.

< 2 > Preterea. < Voluntarium non potest esse inuoluntarium ; sed > aliquid est uiolentum quod tamen est uoluntarium ; ergo uiolentum non causat inuoluntarium. Probatio minoris : flectere membra ad posterius contra inclinationem naturalem potest esse uoluntarium et tamen uiolentum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod uiolentia causat inuoluntarium. Ad cuius intellectum considerandum quod istud est commune uoluntario et naturali, quod utrumque est a principio intrinseco, et non intendo quod illud tantum sit naturale uel uoluntarium quod sit a principio intrinseco actiuo, sed sufficit quod sit a principio intrinseco passiuo, aliter generatio ignis ex aqua non esset naturalis. Violentum autem est a principio extrinseco non conferente
P fol. 148vb uim passo, ex quo apparet quod repugnat naturali et | uoluntario. Vnde uiolentum circa naturalia causat innaturale, circa autem ea que sunt a uoluntate causat inuoluntarium.

Ad rationes. Ad primam dico quod uoluntati, quantum ad istum actum qui est uelle, non potest ferri uiolentia, quantum tamen ad alium actum imperatum et ab illa uirtute exercitum potest fieri uoluntati uiolentia quedam, ut si homo accipiat manum alicuius et percutiat alium contra uoluntatem eius. Et talis uiolentia causat inuoluntarium.

Ad aliam rationem dico, secundum Philosophum VIII Phisicorum, quod aliquid potest esse uiolentum corpori secundum quod corpus quod non est uiolentum corpori animato secundum quod habens appetitum, unde licet flectere membra ad posterius sit uiolentum respectu membrorum, tamen potest non esse uiolentum respectu animalis habenti appetitum. Violentum autem et inuoluntarium respectu potentie uolitiue repugnant.

---

6 uoluntarium — sed *suppl. ex Thoma de Aq.* (*I^{a} II^{ae}, 6, 5, arg. 3*) **9** tamen uiolentum *scr.*] non uoluntarium P **22** ferri *scr.*] fieri P **24** accipiat *scr.*] accipiens P **29–30** tamen potest non *transp.*] non tamen potest P

---

1 *Eth. Nic.* III, 1110 b 18 (*Ethica uetus*). **11** in littera : III, 1109 b 35–1110 b 17, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 5, s.c. **17–18** Violentum — passo : cf. *Eth. Nic.* III, 1110 b 15–17. **26** VIII Phisicorum : 254 b 14–20, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 5, ad 3.

< Qvestio 57 >

Tunc queritur utrum concupiscentia causet inuoluntarium. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia metus causat inuoluntarium, ut dicit Philosophus ; ergo et concupiscentia. Probatio consequentie : quia sicut metus est passio appetitus, sic et concupiscentia.

< 2 > Preterea. Sicut timens aliter operatur quam prius proponeret operari, prius enim proponebat prohicere merces in mari, modo non proponit, sic et concupiscens aliter operatur quam prius proponeret, quia ante passionem concupiscentie proponebat abstinere, quando autem iam est in passione proponit operari ; igitur sicut < ea que fiunt propter > metum aliquo modo sunt inuoluntaria, ita etiam ea que fiunt per concupiscentiam aliquo modo sunt inuoluntaria.

< 3 > Preterea. Quod aufert cognitionem et scientiam causat inuoluntarium ; concupiscentia est huiusmodi, secundum Philosophum in VII huius ; ergo etc.

Oppositum uidetur : quia propter inuoluntarium non debet aliquis uituperari, sed magis debetur uenia ; sed propter facta per concupiscentiam debet uituperari ; ergo concupiscentia non causat inuoluntarium.

Ad questionem intelligendum quod concupiscentia non causat inuoluntarium, et hoc apparet sic : nam illud quod facit ad hoc quod uoluntas et appetitus inclinatur ad aliquid, illud est magis causa uoluntarii quam inuoluntarii ; concupiscentia est huiusmodi, quia ipsa non est sine inclinatione appetitus † ad aliud et ad oppositum quam facit † ; igitur si aliquis operetur aliquid per concupiscentiam, illa operatio non dicitur inuoluntaria, sed magis uoluntaria.

Ad rationes. Ad primam dico quod non est simile, quia metus est respectu alicuius mali, concupiscentia autem est respectu boni, et ideo cum metus sit respectu mali, illud quod timetur, cum sit malum, potest habere inclinationem in contrarium ad uoluntatem ; sed illud ad quod est concupiscentia, cum sit bonum, < non > est contra inclinationem appetitus : nam appetitus inclinatur ad bonum.

Ad aliam rationem dico | quod non est simile, quia uerum est quod timens P fol. 149ra
operatur alio modo quam proponeret, illud tamen quod operatur absolute loquendo malum est et contra inclinationem appetitus ; sed concupiscens ope-

---

3–4 metus … metus *scr.*] motus … motus P **10** metum *scr.*] motus P **11** etiam *scr.*] quod P **12** inuoluntaria *scr.*] uoluntaria P **15** inuoluntarium *scr.*] uoluntarium P **30** timens *scr.*] omnis P

---

3 Philosophus : *Eth. Nic.* III, 1110 a 4–19, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 7, arg. 1. **14** in VII huius : cf. supra, qu. 17, u. 15–17 cum adn., et cf. Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 7, arg. 3.

ratur alio modo quam prius proponeret, illud tamen quod operatur absolute accipiendo non uidetur sibi malum, et ideo non est sine inclinatione appetitus.

Ad aliam rationem dico quod non omnis ignorantia causat inuoluntarium : ignorantia enim eius quod confert et expedit ad operandum et quod tenetur unusquisque scire, talis non causat inuoluntarium. Et quod tu dicis, quod concupiscentia causat ignorantiam, uerum est, eius quod confert, tunc scilicet quando operatur, scilicet in particulari, et propter hoc non oportet quod causet inuoluntarium.

< Qvestio 58 >

Tunc queritur utrum metus causet inuoluntarium simpliciter, et hoc est idem querere utrum ea que fiunt propter metum magis sunt inuoluntaria quam uoluntaria. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia uiolentia est respectu alicuius quod presentialiter repugnat uoluntati ; metus autem est respectu alicuius futuri, quod etiam repugnat uoluntati ; ergo sicut uiolentia causat inuoluntarium simpliciter, similiter uidetur quod metus.

< 2 > Preterea. Quod est tale secundum se, quocumque sibi addito, adhuc est tale, si remaneat ; sed illud quod est factum propter metum secundum se sumptum est inuoluntarium, ut prohicere merces in mari ; igitur, hoc remanente quocumque addito, erit inuoluntarium ; ergo quascumque conditiones addas, adhuc erit inuoluntarium.

< 3 > Preterea. Quod est simpliciter tale, magis est tale quam illud quod est illud secundum quid ; sed facta propter metum absolute considerata simpliciter sunt inuoluntaria et uoluntaria secundum quid ; ergo etc. Probatio minoris : nam ea considerata absolute sunt inuoluntaria, in casu autem uoluntaria.

< 4 > Preterea. Legis lator in ciuitatem non habet ratum illud quod factum est propter metum, unde si aliquis faceret alicui aliquam utilitatem propter metum, legis lator non habet illud ratum ; sed si illud esset uoluntarium magis quam inuoluntarium haberet ratum ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod metus uel timor non causat inuoluntarium simpliciter, immo ea que facta sunt propter metum immixta sunt ex uolun-

---

13 tale *scr.*] aliquid P **14** absolute *scr.*] absoluta P **15** sunt *scr.*] secundum P **16** casu *scr.*] causa P

18–19 Legis lator — propter metum : *Corpus Iuris Ciuilis, Digest.* IV, II (ed. Mommsen–Krueger p. 80a). **22** in littera : III, 1110 a 4–19, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 6, s.c.

tario et inuoluntario, et magis sunt uoluntaria quam inuoluntaria. Et hoc apparet ex tribus. Primo : accipiamus aliquid factum propter metum, ut proiectionem mercium in mari : [sed] considerandum quod illud absolute, non referendo ad aliquam circumstantiam, illud est inuoluntarium : nullus enim simpliciter hoc eligeret ; referendo tamen illud ad circumstantias particulares que accidunt in aliqua hora, sicut eminente periculo necessitatis, aliquis eligit prohicere merces in mari ; nunc autem conditio operationis | magis debet ac- P fol. 149rb
cipi ex circumstantiis particularibus et ex conditionibus personarum quam ex consideratione alicuius absolute : nam operatio circa singularia.

Secundo apparet idem : nam unumquodque habet esse simpliciter secundum quod est in actu, si autem < secundum > considerationem, habet esse secundum quid ; nunc est ita quod ea que facta sunt propter metum, secundum quod sunt in actu [in re] et fiunt in re, sic sunt uoluntaria ; hoc autem est tantum inuoluntarium secundum considerationem, absolute non, secundum quod in re. Si igitur illa facta propter metum sunt uoluntaria secundum quod in re, et tantum inuoluntaria secundum considerationem nostram, ergo magis debent dici uoluntaria quam inuoluntaria.

Tertio apparet idem : quia in ista operatione que est prohicere merces in mari homo mouet organa sua uoluntate et etiam instrumenta ; mouere autem instrumenta et membra est uoluntarium et in uoluntate hominis ; ergo euidenter apparet illud esse uoluntarium in hora in qua fit. Si igitur unumquodque debet dici simpliciter secundum quod est et in actu est, ergo etc.

Ad rationes. Ad primam dico quod non est simile, quia uiolentia causat inuoluntarium simpliciter, quia non inducit uoluntatem ut inclinetur ad illud quod perfectum est per uiolentiam, et ideo cum remaneat inclinatio uoluntatis ad oppositum, causat inuoluntarium ; sic autem non est de metu : quia metus inducit principium uolitiuum ad uolendum illud quod operatur propter metum, et ideo metus non causat inuoluntarium simpliciter.

Ad aliam rationem dico quod in hiis que dicuntur ad aliquid non est uerum : si enim aliquid sit magnum aliquo < modo > acceptum, ipsum alicui comparatum potest dici paruum et e conuerso. Sic dico in proposito : uoluntarium et inuoluntarium dicuntur ad aliquid, ideo non oportet quod si aliquid absolute sit inuoluntarium, quod ipsum maneat inuoluntarium quocumque additum.

Ad aliam rationem dico quod non est esse operationem secundum quid, sed magis simpliciter quando talia particularia concurrunt, et ideo sic esse operationem non est eam esse secundum quid.

Ad aliam rationem dico quod legis lator non habet illud ratum non quia factum propter metum sit inuoluntarium, sed quia ipse considerat ad turpe

---

28 est *scr.*] scilicet *dub.* P **46** in actu *scr.*] manifestum P **48** ut *scr.*] et P

33 operatio circa singularia : cf. supra, qu. 4, u. 4 cum adn.

factum minantis qui propter timorem inducit aliquem ad sic operandum, et istud est iustum, quod aliquis puniatur propter turpe factum, et hoc ne de sua malitia uideatur commodum reportare.

< Qvestio 59 >

Lectio XXIV *Ente autem inuoluntario…* Consequenter queritur utrum sit premoriendum antequam faciat turpissimum factum. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia per mortem amitteret plura bona quam si faceret illud, quia amittit | bona interiora anime et bona exteriora ; sed homo faciens turpe factum P fol. 149va non amittit bona exteriora, licet bona interiora amittat ; ergo etc.

< 2 > Preterea. In Topicis dicitur quod illud quod est bonum alicui est magis eligendum quam illud quod est bonum simpliciter, ut indigenti magis est eligendum ditari quam philosophari ; ergo licet istum uel illum mori sit melius ciuitati, quia ex hoc [quod] prouenit aliquid bonum communitati, non tamen est melius huic ; ergo mori in casu isto non est preeligendum.

Oppositum uidetur dicere Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod apud eos qui post hanc uitam expectant uitam aliam, eternam et meliorem, planum est quod ita faciendum et premoriendum est antequam faciat homo turpe factum propter quod illam amittat. Sed quia ad hanc intentionem non loquitur Philosophus, ideo aliter est dicendum quod secundum intentionem philosophorum non est premoriendum antequam faciat homo turpe factum, ita tamen debent dicere philosophi et legis latores ut faciant ciues bonos et ut cuncti sibi caueant ab aliquo turpi facto, non tamen hoc dicit Aristoteles ad eam que est in anima rationem. Et si dicatur : debentne philosophi et legis latores falsum dicere ipsi uulgo ? Dicunt quod sic : expedit enim aliquando quod philosophi et legis latores dicant falsum ipsi uulgo. Legis latores enim, secundum sententiam Commentatoris in de Celo, aliquando instituunt legem secundum intentionem sue opinionis, < et ista opinio > propalanda est uulgo ita quod per eam non impediantur ciues ad bene operandum, tunc instituunt legem suam secundum rationem et precipit ista facere secundum illam rationem que est in anima ; quando autem

---

1 *Eth. Nic.* III, 1111 a 22 (*Ethica uetus*). **6** In Topicis : III, 118 a 10–11 (interpr. Boethii). **11** in littera : III, 1110 a 26–29. **16** secundum intentionem philosophorum : non inueni, sed eandem sententiam plures magistri artium reprobant, uidelicet E, qu. 46 (fol. 55vb), Radvlphus, qu. 64 (u. 24–38), Aegidivs Avrelianensis, *Qu. sup. lib. Eth.*, qu. 48 (Paris, BnF, lat. 16089, fol. 205ra–rb), Anon. Erfordiensis, *Qu. sup. lib. Eth.*, qu. 41 (Amplon. F. 13, fol. 93ra–rb). **22–23** secundum sententiam Commentatoris in de Celo : Averr., *In De caelo* I, comm. 33 (ed. Carmody t. I, p. 64, u. 64–71).

uidet quod opinio sua non est uulgo propalanda, nam si ciues illam scirent retraherentur et impedirentur ad bene operandum, tunc non est propalanda, et tunc illam dimittit et proponit parabolas et similitudines ut faciat ciues bonos. Et quia Aristoteles hic tradit regulas ut efficiantur ciues boni, ideo dicit quod premoriendum est antequam homo faciat turpissimum factum, et hoc dicit ut ciues efficiantur boni, et non quia ita senserit secundum eam que est interius rationem. Vnde aliqua aliquando magis uituperantur quam sint uituperanda secundum se, et hoc ut homines abstineant ab illis.

Etsi ita sit in aliquibus regulis uiuendi et legibus quia apponantur fabule et appologi, tamen per intentionem uidetur Aristoteles dicere quod premoriendum sit [est] antequam homo faciat turpe factum, | et non per expectationem P fol. 149vb
alterius uite : intentio enim Aristotelis uidetur hic quod tantum sic est bonum uirtutis, quod melius est persistere in bono uirtutis, et sic mori in bono uirtutis, quam desistere a bono uirtutis et agere contra uirtutem et uiuere diutius : homo enim deficiens a bono uirtutis, etsi uiuat, non tamen secundum rationem uiuit, sed uiuit sicut brutum ; nunc autem melius est quod homo persistat in bono uirtutis et moriatur quam quod diutius uiuat in bono brutorum, et ideo magis est premoriendum secundum intentionem quam agere turpissimum factum.

Sed quid sit sumendum pro quo et quale pro qualiter, bene difficile est uidere. Et bene est attendendum ad tria : ad obscuritatem facti et ad statum persone et ad bonum communitatis. Quod enim decet unam personam non decet aliam. Iterum, aliqua facta tantam habent obscuritatem et feditatem quod homo ad ea cogi non debet. Iterum, debet considerare ad istud quod communitati est bonum, quia cum considerat quod uita sua nichil in comparatione ad perpetuitatem communitatis, ex hoc subsistit in bono uirtutis et ex hoc efficitur bonum toti communitati, ita quod non timet mortem sed efficitur audax et pro illo sustinet mortem. Et dicitur esse intentio Aristotelis.

Ad rationes. Ad primam dico quod ratio bene concluderet si amittendo illa plura bona efficeretur moriens malus : tunc enim non esset eligere mori antequam faciat homo aliquod turpe factum ; nunc autem si amittat bona, tum non efficitur malus, sed subsistit in bono uirtutis, sed faciens factum turpissimum, faciendo illud efficitur malus.

Per idem apparet solutio ad aliud, unde dico quod melius est huic mori quam [turpe] facere turpe factum, quia in moriendo perficitur bonum uirtutis, et < si faceret > aliquod turpe factum, ageret contra uirtutem et efficeretur malus, et redundaret hoc in bonum communitatis.

---

27 sua *scr.*] suo P **33** unde *scr.*] bene P **35** etsi *scr.*] et si P **51** cum *scr.*] bene P **51–52** comparatione *scr.*] comparationem P

46–47 Sed quid sit — est uidere : cf. *Eth. Nic.* III, 1110 a 29–30.

< Qvestio 60 >

Lectio XXV *Consiliatur autem utrum…* Queritur de precedentibus utrum ignorantia causet inuoluntarium. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia omnis malus uel peccans est ignorans ; si igitur ignorantia causaret inuoluntarium, tunc omne malum factum esset inuoluntarium ; sed pro factis inuoluntariis non debet aliquis puniri ; ergo etc.

< 2 > Preterea. < Omne factum per ignorantiam est cum tristitia ; sed > aliquid est factum per ignorantiam quod non est < cum tristitia, et per consequens > non est inuoluntarium ; ergo etc. Probatio assumpte : si enim homo credat interficere equum et interficiat inimicum, istud fit per ignorantiam, sed tamen non est inuoluntarium, quia non tristatur nec penitet quando nouit quid fecit ; ergo etc.

P fol. 150ra Oppositum dicit Philosophus in littera, quod quoddam est inuoluntarium | per ignorantiam.

Ad questionem intelligendum quod illud quod est factum per ignorantiam est non uoluntarium. Cuius ratio est quia uoluntas seu appetitus non fertur in aliquid quod est penitus ignoratum : est enim bonum cognitum obiectum appetitus et uoluntatis, et ideo factum per ignorantiam secundum quod est ignoratum, secundum hoc est inuoluntarium.

Est tamen intelligendum quod non omne factum per ignorantiam est inuoluntarium ita quod sit contra uoluntarium. Ad cuius euidentiam considerandum quod quedam est ignorantia uolita et quedam non uolita. Quedam est ignorantia eius quod confert et est expediens in operari, quod facile est scire et quod tenetur unusquisque scire, quod si homo habens usum rationis ea ignoraret, sue negligentie deberet imputari, ita quod est causa sue ignorantie, et per hoc ignorantia est uolita ; unde cum homo ipsam ignorantiam non uelit amouere sicut deberet si uellet et posset, illius causa est, et hanc ignorantiam uocat Aristoteles ignorantiam electionis : talis ignorantia est uolita. Talis autem ignorantia potest esse in particulari uel in uniuersali : in particulari, ut cum aliquis existens in passione concupiscentie facit malum et in illa hora ignorat quid sit faciendum ; alia est ignorantia uniuersalis, ut quod homo credit quod omnis fornicatio sit licita, et talis ignorantia est uolita, et homo

---

6–8 omne — per consequens *suppl. ex Thoma de Aq.* (*I^{a} II^{ae}, 6, 8, arg. 3*) **12** inuoluntarium *scr.*] uoluntarium P **23** quod *scr.*] que P

---

1 *Eth. Nic.* III, 1112 a 18. **3** omnis malus uel peccans est ignorans : cf. supra, qu. 6, u. 50–51 cum adn. **12** in littera : III, 1110 b 18–1111 a 21, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 8, s.c. **15–17** uoluntas — uoluntatis : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* III, 3 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 126, u. 19–21) : « non enim potest actus voluntatis ferri in id quod est penitus ignoratum, cum obiectum voluntatis sit bonum cognitum ». **27** Aristoteles : *Eth. Nic.* III, 1110 b 31.

talis ignorantie causa et etiam alterius. Talis autem ignorantia non causat inuoluntarium, licet aliquo modo possit causare non uoluntarium, nec factum consequens ad talem ignorantiam est factum inuoluntarium, et propter hoc homo a tali facto non debet excusari sed debet puniri, et isto modo omnis peccans ignorans est, scilicet ignorantia uolita, quia est causa talis ignorantie. Est autem quedam ignorantia non uolita, ut ignorantia facti alicuius et circumstantiarum requisitarum ad operationem : sunt enim aliqua que non est facile scire nec tenetur unusquisque scire, sicut particularia, unde si homo adhibuit diligentiam quam debuit et ignorauit aliquid talium, talis ignorantia causat inuoluntarium, si peniteat postquam cognouit factum illud ; ut si aliquis credat interficere latronem, interficiat filium et tristetur et peniteat, talis ignorantia causat inuoluntarium. Vnde si aliquis ignoret aliquam circumstantiam particularem quam non tenetur scire, et per illam ignorantiam faciat aliquid quo gaudeat, illa ignorantia non causat inuoluntarium, quia noluit ignorare, et si sciuisset, illud fecisset, sicut dicit littera.

Ad rationes. Ad primam. Solutum est. Malus est ignorans : non oportet, quia | malus est ignorans ignorantia uolita et causa est illius ignorantie, et ideo P fol. 150rb debet puniri.

Alia ratio soluta est. Verum est quod non sufficit ignorantia alicuius circumstantie particularis ad hoc quod sit inuoluntarium nisi sequatur tristitia de eo quod fecit, ita quod ista duo requiruntur ad hoc quod aliquid sit inuoluntarium, scilicet ignorantia circumstantie particularis et tristitia de eo quod fecit postquam illud cognouit.

< Qvestio 61 >

Consequenter queritur utrum in brutis sit uoluntarium. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia uoluntarium dicitur a uoluntate ; sed uoluntas non est in brutis, quia uoluntas est in solo ratiocinatiuo ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Actus uoluntarios sequitur laus et uituperium ; sed brutis non debetur laus uel uituperium ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Propter hoc quod actus hominis sunt uoluntarii, dicitur homo dominus suorum operationum ; bruta autem non habent dominium suorum actuum, sed determinate inducuntur ad aliquod appetibile ita quod non ad alia ; ergo etc.

---

32 etiam *scr.*] in P **44** quo *scr.*] quod P **Qu. 61.** **10** ad alia *scr.*] ab aliis P

---

46 littera : III, 1110 b 18–24, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 6, 8, resp.

Oppositum dicit littera, quod bruta et pueri uoluntario participant. Et prius dixit quod si illud quod est per concupiscentiam et iram esset inuoluntarium, tunc bruta et pueri non facerent aliquid uoluntarie, quod habet pro inconuenienti.

Ad questionem intelligendum quod uoluntarium est quod est a principio intrinseco cum cognitione finis. Duplex autem potest esse cognitio finis : perfecta et imperfecta. Perfecta autem cognitio finis est quando cognoscitur res que finis est et ratio finis et proportio et ordo eorum que sunt ad finem ; talis autem cognitio finis non potest esse nisi in habente rationem cuius est considerare ordinem ad alterum. Imperfecta autem cognitio finis est quando res que est finis cognoscitur, non tamen eius ratio nec ordo eorum que sunt ad finem, et sic cognoscitur a brutis, secundum sensum et estimationem naturalem. Dico ergo quod ad perfectam rationem uoluntarii requiritur perfecta cognitio finis, ideo in eis non est perfecte uoluntarium, in eis tamen est impertecte uoluntarium, eo quod bruta per quandam cognitionem feruntur in finem, non tamen sic sicut homines : nam fine precognito ab homine et ratione finis et deliberato de fine et de hiis que sunt ad finem, utrum sit moueri ad illum finem uel non, sic homo fertur in finem ; bruta autem, fine cognito per estimationem naturalem et sensum, feruntur in illud. Quare perfecta ratio uoluntarii est in hominibus et non in brutis.

Ad rationes. Ad primam dico quod illa ratio concludit quod uoluntarium
P fol. 150va non est perfecte in brutis cum in eis non sit | uoluntas, tamen in eis est aliquid simile uoluntati : nam [bruta] per quandam similitudinem et transumptionem dicitur in brutis esse uoluntarium.

Ad aliam rationem dico quod laus et uituperium et punitio debentur solum uoluntariis secundum perfectam rationem uoluntarii.

Ad aliam rationem dico quod homo non dicitur dominus suarum operationum quia sit principium suarum actionum, sed in operationibus suis mouetur a principio extrinseco, ut ab appetibili extra ; nec dicitur dominus suarum operationum eo quod, presente appetibili in illa dispositione in qua potest mouere uoluntatem et mouet, quod ipse possit uelle oppositum in illa hora : si enim appetibile sit in tali dispositione in qua natum sit mouere appetitum, in illa hora sic presente appetibili, non potest uoluntas uelle oppositum. Sed homo dicitur dominus suarum operationum quia habet rationem per quam potest deliberare de eo quod offertur suo appetitu et uoluntati, et non statim prorumpit in opus, sed habet rationem per quam deliberat utrum sit prose-

---

12–13 inuoluntarium *scr. cum Arist.* (*loc. laud. in app. fontium*)] uoluntarium P **28** homo fertur *scr.*] non feruntur P **40** in[1] *scr.*] ita P **43** uelle *scr.*] uel P

---

11 littera : III, 1111 b 8–9, , loc. laud. a Thoma de Aq., *I[a] II[ae]*, 6, 2, s.c. **12** prius dixit : III, 1111 a 24–27.

quendum uel non. Sic autem non habent bruta, ideo brutum non dicitur dominus suarum actionum. Et considerandum quod bruta dicuntur facere aliquid uoluntarie, imperfecte tamen, eo quod a principio extrinseco et cognitione finis per naturalem estimationem operantur, et sic ex se aliquo modo, unde quia in illis operibus non impelluntur ab extrinseco faciente illis uiolentiam, ideo ille operationes dicuntur uoluntarie, imperfecte tamen.

< Qvestio 62 >

Tunc queritur de electione, utrum electio sit in uoluntate uel in ratione. Et uidetur quod sit in ratione.

< 1 > Quia electio importat quandam collationem per quam unum prefertur alteri ; ipsius autem rationis, que est uis cognoscitiua, est conferre, non [solum] uoluntatis ; ergo electio est in ipsa ratione, non in uoluntate.

< 2 > Preterea. Cuius est syllogizare eius est concludere et e conuerso ; sed electio est conclusio, ut dicet Philosophus inferius ; si igitur ipsius rationis sit syllogizare, tunc erit electio actus rationis, non uoluntatis.

< 3 > Preterea. Ignorantia et cognitio pertinent ad uim cognoscitiuam et non ad uim appetitiuam ; sed quedam est ignorantia electionis, ut prius dixit Philosophus ; ergo electio est actus rationis, non uoluntatis.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod electio est uoluntaria et desiderium quoddam ; desiderium autem per Aristotelem pertinet ad actum uirtutis uolitiue ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod electio est actus uoluntatis et non rationis : nam electio est preacceptio unius ex pluribus facta a uoluntate : uolun|tas P fol. 150vb
enim est quod preaccipit et appetit unum pre aliis.

Est tamen attendendum quod electio non est sine actu rationis : nam electio, secundum quod dicit Aristoteles, est ex consilio. Quod est ex consilio determinatum et preiudicatum, illud est eligibile, unde ad ipsam electionem antecedit consiliatiua inquisitio et deliberatio et quedam collatio plurium, et istud consilium consequitur. Et uidete : si nos uellemus appellare electionem totam istam collationem precedentem electionem et acceptionem appetitus, tunc esset

---

7 est *scr.*] et P **13** per *sic* (*loco* secundum) P **16** preacceptio *scr.*] preconceptio P

---

7 Philosophus inferius : VII, 1147 a 24–31, secundum Thomam de Aq., *I^a II^ae*, 13, 1, arg. 2 ; cf. etiam adn. ad Radvlphvm, qu. 66, u. 6. **10** prius : cf. supra, qu. 60, u. 26–27 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *I^a II^ae*, 13, 1, arg. 3. **12** in littera : III, 1112 a 14, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^a II^ae*, 13, 1, s.c. **13** per Aristotelem : loc. non inueni, sed cf. Thomam de Aq., *I^a II^ae*, 13, 1, s.c. (ed. Leon. t. VI, p. 98a) : « Desiderium autem est actus voluntatis ». **19** Aristoteles : *Eth. Nic.* III, 1112 a 15.

dicendum quod electio esset composita ex actu uoluntatis et actu rationis, sed si appellemus electionem illud quod sequitur istam collationem et consilium, tunc electio tantum est actus uoluntatis, non rationis.

Ad rationes. Ad primam dico quod collatio antecedit electionem, tamen electio non est sine collatione, et propter hoc non oportet quod electio sit actus rationis < secundum > illud quod ipsa est formaliter, sed concedo quod requiritur ad electionem tanquam aliquid antecedens, quia non est electio sine collatione.

Ad aliam rationem dico quod electio dicitur conclusio quia sequitur iudicium et collationem rationis, ipsa tamen pertinet ad uim appetitiuam, quia est preacceptio unius pre aliis, et hoc est a uoluntate.

< * * * >

< Qvestio 63 >

Lectio XXVI

Existente autem uoluntario… Deinde queritur utrum in brutis sit electio. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia electio est appetitus aliquorum propter finem ; sed bruta agunt aliqua propter finem ex appetitu ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Electio est preacceptio unius respectu alterius ; sed sensibiliter apparet quod bruta preaccipiunt unum respectu alterius : comedunt enim unam herbam aliam dimittendo ; ergo etc.

< 3 > Preterea. In V scribitur quod ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ; sed in brutis est prudentia, ut dicitur I Metaphisice quod quedam sunt animalia prudentia non possibilia audire sonos, ut apes ; ergo etc.

Oppositum uult littera : dicit enim quod in brutis et pueris non est electio.

Ad questionem intelligendum quod in brutis non est electio. Quod apparet primo sic : nam electio est uoluntarium consiliatum, ita quod non est sine actu rationis : nam electio finis est iudicii rationis, et requiritur ad electionem collatio plurium ad inuicem, ita inter plura ad inuicem collata eligens preaccipit unum ; hoc autem facere non potest nisi ratio tantum ; ideo cum in brutis non sit ratio, nec electio.

Iterum. Electio est respectu aliquorum plurium quorum quodlibet potest eligi uel accipi, unde apparet quod in hiis que determinata ad unum non habet

---

28 electio *scr.*] collatio P **35** * * *] *deficit resp. ad tertium arg.*

---

1 *Eth. Nic.* III, 1113 b 3 (*Ethica uetus*). **8** In V : reuera VI, 1145 a 4–5, sicut recte refert Thomas de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 2, arg. 3. **9** I Metaphisice : 980 b 22–24, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 2, arg. 3. **11** littera : III, 1111 b 8–9.

locum electio : nam electio est preacceptio unius respectu aliorum que potuerit accipi ; in hiis igitur que facta sunt determinata ad unum non habet locum. Nunc autem appetitus | sensitiuus brutorum ex sua natura determinatus est P fol. 151ra
ad unum, ita quod sine aliqua deliberatione statim tendit in illud ; uoluntas autem hominis determinata est ad unum in communi, scilicet ad bonum uel ad illud quod uidetur bonum, non tamen est determinata ad bonum operabile in particulari, immo uel ad hoc uel ad illud determinatur ex ratione syllogizante et deliberante. Et ex hoc patet quod cum appetitus brutorum sit tantum ad unum determinatus ex sua natura, < electio > non sit in brutis. Apparet etiam quod electio tantum est in hominibus et non in brutis.

Ad rationes. Ad primam dico quod non omnis appetitus propter finem est electio, sed appetitus aliquorum propter finem cum quadam discretione et collatione unius ab altero : talis appetitus est electio.

Ad aliam rationem dico : uerum est quod bruta unum acceptant et aliud dimittunt quia ad illud inclinatur appetitus ex natura sua, non autem illud accipiunt cum quadam discretione et collatione unius cum altero sed ex sua natura determinantur ad illud. Sic autem non est in homine, quia homo determinatur ad aliquid ex ratione syllogizante et deliberante.

Ad aliam rationem dico quod proprie loquendo in brutis non est prudentia, sed extendendo nomen prudentie, quia prudentia recte loquendo est recta ratio agibilium, in brutis uero non est recta ratio agibilium, sed ex quadam sagacitate nature uidentur agere ac si haberent rationem.

< Qvestio 64 >

Tunc queritur utrum electio sit tantum eorum que sunt ad finem uel possit esse ipsius finis. Et uidetur quod electio sit ipsius finis.

Quia electio est preacceptio unius respectu alterius ; sed sicut in hiis que sunt ad finem potest unum accipi pre alio, ita etiam in ipsis finibus unum potest pre alio accipi ; ergo uidetur quod electio possit esse ipsius finis.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod electio est eorum que sunt ad finem et non ipsius finis secundum quod huiusmodi, id est secundum quod habet rationem finis.

< Ad questionem intelligendum quod electio est eorum que sunt ad finem et non ipsius finis >. Et hoc apparet sic : quia electio, ut prius dictum est, est

---

28 brutis *scr.*] hominibus P **34** illud *scr.*] aliud P **34** autem *scr.*] enim P

39–40 prudentia — recta ratio agibilium : cf. adn. ad Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* II, 4, ed. Leon. t. XLVII.1, p. 87, u. 44–45. **Qu. 64.** **6** in littera : III, 1111 b 26–29, 1113 b 3–6, loc. laud. a Thoma de Aq., I^a II^{ae}, 13, 3, s.c. **10** prius : qu. 63, u. 13.

uoluntarium preconsiliatum, ita quod illud quod est inuentum aut quod inquisitione consiliatiua terminatur, illud est eligibile et eius est electio. Nunc autem consilium ipsum non est respectu finis sed respectu eorum que sunt ad finem : quia sicut in omni inquisitione oportet aliquod principium presupponere, sic et in consilio, quod est quedam inquisitio ; finis autem principium est in ipsis operatiuis ; ex quo igitur electio sequitur consilium et consilium non est de fine sed ipsum presupponit, manifestum est quod electio non est ipsius finis sed ipsum presupponit.

Iterum. Electio, sicut dicit Philosophus in VI huius, est sicut conclusio, quia sequitur iudicium rationis. Nunc est ita quod finis in operatiuis non se habet
P fol. 151rb per modum conclusionis sed per modum principii, | ut dicitur II Phisicorum ; et sic electio, cum se habeat per modum conclusionis, non potest esse respectu finis sed respectu eorum que sunt ad finem.

Et est intelligendum quod sicut in demonstratiuis aliqua conclusio que probatur per aliqua principia potest esse principium respectu alterius conclusionis, principia autem prima non possunt esse conclusiones, sic in operatiuis : potest enim ibi esse aliquis finis qui est finis simpliciter et ultimus habens tantum rationem ultimi finis, et talis finis non potest esse electio ; potest etiam esse aliquis finis qui licet sit finis unius operationis, est ordinabile ad aliud, ut sanitas finis est medicine, et ideo medicus de sanitate non consiliatur, nichil tamen prohibet eam ad aliud ordinari, quia bona coporis ad bona anime ordinantur, et sic sanitas ordinatur ad uirtutem, et sic eam potest aliquis eligere.

Ad rationem dico quod non habet locum < nisi > in illo fine qui ordinatur ad alium finem, sed tunc non eligitur tanquam finis, sed magis ordinatur in finem. Sed quod aliquis eligat finem ultimum, hoc est contra rationem finis.

---

30 consiliatur *scr.*] inclinatur P **32** sic^{2} *scr.*] si P

15–16 finis — operatiuis : cf. supra, qu. 11, u. 29–30 cum adn. ; et Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 3, resp. **19** in VI huius : cf. supra, qu. 62, u. 7 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 3, resp. **21** II Phisicorum : cf. supra, qu. 11, u. 29–30 cum adn. ; et Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 3, resp.

< Qvestio 65 >

Tunc queritur utrum electio sit respectu humanorum actuum tantum. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia electio est eorum que sunt ad finem ; sed non omnia illa que sunt ad finem sunt operationes seu actus humani, immo quedam sunt organa uel instrumenta ; ergo electio potest esse aliquorum que non sunt actus humani ; non ergo est eorum tantum.

< 2 > Preterea. Electio pertinet ad contemplationem : unam enim opinionem pre aliam eligimus, aliam autem dimittimus ; sed actus humani distinguntur contra contemplationem ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Aliquis aliquando eligitur ad aliquam dignitatem ab aliquo eligente, ita quod eligens nullam actionem uidetur agere circa ipsum ; ergo electio non tantum est humanorum actuum.

Oppositum uult littera : dicit enim quod nullus eligit nisi ea que per se estimat fieri.

Ad questionem intelligendum quod electio eorum que sunt ad finem. Ea autem que sunt ad finem proportionantur ipsi fini. Et ideo sciendum quod finis uno modo est operatio, res etiam aliquando finis est, et cum res aliqua finis est, necesse est quod interueniat aliqua operatio hominis, ita quod homo faciat illam rem que est finis uel ita quod homo utatur illa re que est finis. Et sicut est in fine, ita potest dici in hiis que sunt ad finem, quod aliquando est aliqua operatio que est < causa > finis et aliquando est aliqua res ordinata in finem, et potest contingere quod homo faciat illam rem que ordinem habet in finem, ita quod operatio hominis interuenit, et potest contingere quod utitur illa re que ordinatur in finem. Et ideo ea circa que est electio aut actus | humani uel P fol. 151va sunt res ordinate ad finem cum quibus interuenit operatio humana uel actus humanus, et ideo electio est tantum respectu actuum humanorum.

Ad rationes. Ad primam dico quod illa bene ordinantur in finem secundum quod homo utitur eis ad finem, ideo etc.

Ad aliam rationem dico quod quando dicitur quod electio est respectu actuum humanorum, large sumitur actus secundum quod ad omnes morales et speculatiuos se extendit, unde intentio est quod electio est circa ea que sunt ab homine.

Ad aliam rationem dico quod non potest aliquis esse eligens nisi interueniat aliqua operatio hominis, aut aliter non attribueretur magis ei quam alteri.

---

9 contemplationem *scr.*] concupiscentiam P

---

13 littera : III, 1111 b 29–30, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 4, s.c.

< Qvestio 66 >

Tunc queritur utrum electio sit impossibilium. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia electio est actus uoluntatis ; uoluntas autem est impossibilium ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Electio est eorum tantum que sunt ad nos, ideo non ibi est accipere aliquid impossibile simpliciter et quoad eligentem ; sed planum est quod multas operationes incipimus quas impossibile est a nobis perfici ; ergo electio est impossibilium eligenti.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod electio non est impossibilium, sed uoluntas.

Iuxta hoc queritur utrum uoluntas possit esse impossibilium. Et uidetur quod non.

< 3 > Quia uoluntas non est magis determinata quam materia ; sed materia non est impossibilium ; ergo uoluntas non est impossibilium.

< 4 > Preterea. Non uult aliquis nisi quod nuntiat ratio ; ratio autem non nuntiat impossibilia ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad primam questionem intelligendum quod electio bene potest esse alicuius impossibilis, non tamen est alicuius quod uidetur impossibile : nam electio est tantum de operabilibus a nobis uel saltem de hiis que a nobis uidentur esse operabilia ; que autem a nobis uidentur operabilia, non uidentur nobis impossibilia, unde nullus sane mentis eligit et perfecte appetit illud prosequi quod per ipsum impossibile est fieri, unde homo non eligit quod sibi uidetur impossibile.

Nichil tamen prohibet hominem esse deceptum et eligere quod est impossibile, non tamen sibi uidetur. Sed talis electio non est recta nec sequitur consilium ; si autem electio non sequitur consilium, et illud ad quod determinatur consilium debet esse eligibile, consilium autem non est de hiis que impossibile est fieri ab homine. Cuius signum est quia quando uult homo peruenire ad aliquem finem et consiliatur quomodo et per que potest ad illum finem peruenire, si inueniat aliquid impossibile, ab illo discedit et non procurat negotium. Vnde intelligendum quod electio nominat actum uoluntatis relatum ad illud bonum quod pertinet ad operationem nostram, et quia bonum pertinens ad operationem nostram non est nobis impossibile, ideo et contra ra-

---

8 impossibilium *scr.*] possibilium P **15** impossibilia *scr.*] impossibilium P **25** tamen *scr.*] tantum P **31** relatum *scr.*] celatum P

---

2 uoluntas autem est impossibilium : cf. *Eth. Nic.* III, 1111 b 22–23, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 5, arg. 1. **8** in littera : III, 1111 b 20–22, loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 13, 5, s.c. **16** in littera : cf. supra, u. 2 cum adn.

tionem electionis est ut sit impossibilium : | nam aliquid eligitur ut per ipsum P fol. 151vb
homo possit deuenire ad finem ; per aliquid autem impossibile non potest homo deuenire ad finem ; ergo contra rationem electionis est quod electio est alicuius impossibilis.

Ad rationes. Ad primam dico quod non sequitur : uerum est enim quod uoluntas et electio nominant actum principii uolitiui seu appetitus rationalis, et ipsa uoluntas nominat actum illum relatum ad bonum absolute, quodcumque sit illud, electio autem illum nominat relatum ad bonum quod pertinet ad operationem nostram, et quia bonum relatum ad operationem nostram est possibile, ideo electio est possibilium tantum : addit enim super actionem uoluntatis bonum pertinens ad operationem nostram. Et ratio non sequitur, si uoluntas sit impossibilium quod et electio.

Ad aliam rationem dico quod homo sanus non operatur nisi propter finem, et nisi per operationem crederet deuenire ad finem, non operaretur, unde si aliquis incipiat aliquid operare, quod tamen non potest consummare, < tunc illud dimittit > ; illud tamen uidebatur possibile, ideo incipiebat illud.

Ad aliam questionem intelligendum quod quedam est uoluntas incompleta que incipit et inchoat [ad] intellectu nuntiante quid bonum sit, et sic accipiendo uoluntatem, uoluntas potest esse impossibilium, quia uoluntas nominat michi actum quendam relatum ad bonum absolute, et quia bonum sumptum absolute potest esse impossibile nobis, ut immortalitas, et ideo uoluntas potest < esse > impossibilium. Voluntas autem perfecta est que refertur ad operationem secundum quod aliquis uult et appetit illud prosequi, et talis uoluntas non est nec esse potest impossibilium : nullus enim uult prosequi uel operari nec nititur ad hoc quod est impossibile, et sic patet quod uoluntas perfecta, que refertur ad operationem, non potest esse impossibilium.

Ad rationes. Ad primam dico quod uoluntas magis libera est quam materia, cuius ratio est quia materia de sua natura est in potentia ad omnes formas, ideo nulla forma sibi impossibilis ad quam est in potentia, unde non inclinatur nisi ad formam sibi possibilem. Voluntas autem bene inclinatur in omne illud quod habet rationem boni propter rationem iudicantem aliquid esse bonum, et quia bonum quod nuntiat ratio potest esse impossibile, ideo uoluntas potest esse impossibilium, non autem materia.

Ad aliam rationem dico quod ratio bene nuntiat aliquid esse bonum quod non est bonum in ueritate.

---

39 rationalis *scr.*] naturalis P **45** impossibilium *scr.*] possibilium P **50** questionem *scr.*] rationem P **51** intellectu *scr.*] intellectum P

< Qvestio 67 >

Lectio XXVII *Sed forsan talis…* Consequenter queritur de consilio, utrum consilium sit tantum de hiis que sunt ad finem. Et uidetur quod non.

Quia consilium est quedam inquisitio ; sed < de > omni dubio in operabilibus ab homine potest esse inquisitio ; sed sicut potest esse dubitatio de hiis que sunt ad finem, similiter de fine in operabilibus ab homine ; ergo etc.

P fol. 152ra Oppositum | determinat Philosophus in littera, dicens quod in consilio finis presupponitur et alia queruntur.

Ad questionem intelligendum quod consilium [non] est quedam inquisitio ad quam consequitur electio. Nunc autem ita est quod in omni inquisitione oportet esse aliquod principium, de principio autem non fit inquisitio, sed de hiis que sunt post principium : repugnat enim rationi principii ut de ipso fiat questio ; finis autem in operabilibus est principium simpliciter : est enim primum in intentione et omnia queruntur propter illud. Ergo cum consilium sit quedam inquisitio operatiua siue propter opus, et finis est principium, de fine non debet esse inquisitio consiliatiua.

Est tamen attendendum quod sicut in demonstratiuis est aliquid principium respectu unius quod est conclusio respectu alterius, et de tali potest esse inquisitio seu questio, iterum in demonstratiuis est aliquid principium simpliciter quod non est conclusio, et de illo non potest esse questio simpliciter, similiter in operatiuis est aliquis finis qui est ultimus in aliqua operatione, ita quod iste finis non ordinatur ad aliud, et talis finis est simpliciter principium in operatiuis, sicut in operatiuis ab homine finis simpliciter et principium primum simpliciter est felicitas ipsa, tali autem fini repugnat inquisitio et consilium ; alius est finis in operabilibus ab homine qui, etsi sit finis, ordinatur tamen ad alium finem, et de tali fine potest esse consilium.

Ad rationem in oppositum dico quod sicut repugnat rationi principii quod sit incertum, sic etiam rationi finis ultimi repugnat quod sit dubium, unde sicut non est aliquod principium apud dubitantem de primo principio, sic non apud eum qui dubitat de fine ultimo non est finis ultimus, quia ipse est principium in operatiuis ; tamen de fine ordinato ad finem ultimum potest esse consilium, sed de fine ultimo quod est principium per se notum in operabilibus non debet esse dubium nec consilium.

---

10 aliquod *scr.*] aliquo P

---

1 *Eth. Nic.* III, 1114 a 3. **6** in littera : III, 1112 b 11–15. **12–13** finis autem — in intentione : cf. supra, qu. 11, u. 29–30 cum adn. ; et Thomam de Aq., I^a II^{ae}, 14, 2, resp.

< Qvestio 68 >

Tunc queritur utrum consilium sit tantum de agibilibus a nobis. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia aliqui dubitant et consiliantur de hiis que sunt in lege statuta, et uocantur iurisconsulti, et tamen eorum non est leges statuere ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Aliqui consiliantur < de > futuris euentibus quorum non est causa, ut utrum estas debeat esse calida ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Aliqui consiliantur de hiis que sunt facta per alium, ut per amicos et seruos ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod consilium suo nomine uidetur importare collationem habitam inter multos, unde dicitur *consilium* quasi *considium*, quia multi seduti ad consiliandum uel conferendum. Vnde considerandum quod in operationibus particularibus, ad hoc quod aliquid habeatur certum, ad multas conditiones particulares | oportet attendere ; P fol. 152rb hoc autem potest melius fieri per plures quam per unum, quia quod uni non occurrit alteri occurrit ; in necessariis < autem > et uniuersalibus magis sufficit unus homo, quia consideratio magis est absoluta et certior, ideo in talibus magis potest sufficere unus homo. Cum igitur consilium nominet collationem inter multos, manifestum est quod de particularibus agibilibus in quibus oportet ad multa intendere, propter quod oportet querere consilium multorum. Et hoc est quod dicit Aristoteles in littera, quod de hiis que sunt necessaria cum motu uel sine motu et de hiis que ut in pluribus eueniunt, quorum homo non causa, et de hiis que eueniunt a fortuna et de hiis que fiunt per alios non consiliamur, sed de hiis que fiunt per nos. Et considerandum quod non est de omnibus que fiunt per nos, quia non de hiis de quibus non est dubium, ut de litteris scribendis non est consiliandum, modum enim faciendi eas scimus et habemus, sed solum consiliandum est de dubiis agibilibus a nobis, et quanto aliquid magis est dubium, < tanto magis > debemus querere consilium.

Ad rationes. Ad primam intelligendum quod propter hoc quod homo consiliatur de agibilibus ab homine et de hiis que feruntur ad operationem hominis, ideo dicitur uniuersaliter quod consilium est de operabilibus ab homine, unde sicut homo eligit aliqua organa propter finem eo quod ordinatur ad finem

---

4 iurisconsulti *scr.*] iuris consilii P **16** in *scr.*] istis P **26** consiliandum *scr.*] considerandum P **26** faciendi *scr.*] faciendum P

---

9 in littera : III, 1112 a 18–b 11. **11–12** dicitur — conferendum : cf. Isidorvm, *Etymol.* VI, xvi, 13 (ed. Lindsay t. I, u. 2–3), loc. laud. a Thoma de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 14, 3, resp. **21** in littera : III, 1112 a 21–31.

per usum suum, similiter bene consiliatur homo de aliquibus que sunt ad finem, que tamen ab homine non sunt operabilia, ideo homo consiliatur de legis statutis, quia per statuta legis dirigitur homo in suis operationibus.

Ad aliam rationem dico quod homo non consiliatur de euentibus futuris quorum non est causa nisi secundum quod referuntur ad operationem hominis et secundum quod homo dirigitur ad aliquod operandum uel uitandum, unde bene consiliatur de aliquo futuro ut per illud futurum possit dirigi in suis operationibus.

Ad aliam rationem dico quod ea que sunt per amicos estimat homo uel reputat esse facta per se : quod enim est unius amici, alter reputat esse suum. Iterum, que fiunt per seruum fiunt per dominum, unde si dominus consilietur de hiis que fiunt per seruum, hoc est in quantum estimat illa fieri per se ipsum.

< Qvestio 69 >

Tunc queritur utrum consilium procedat in infinitum. Et uidetur quod sic.

< 1 > Quia consilium est circa agibilia particularia ; sed illa sunt infinita ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Non tantum consiliandum est de factis ab homine, sed de impedimentis tollendis ; sed < quelibet > actio humana [non] potest impediri et hoc impedimentum impediri et sic in infinitum ; ergo etc.

P fol. 152va | Oppositum dicit littera.

Iterum. Nullus incipit facere illud quod sibi uidetur impossibile : non enim incipit quod non potest consummari ; si igitur consilium procederet in infinitum, nullus inciperet consiliari.

Ad questionem intelligendum quod consilium non procedit in infinitum sed stat a parte principii, et hoc propter duo : primum est finis, qui est principium operabilium, unde in consilio presupponitur finis aliquis, et ex illo presupposito consiliatur homo de hiis que sunt ad finem, unde sicut in speculatiuis est deuenire ad aliquod principium quod presupponitur et est notum, similiter in inquisitione operatiua, que est consilium, est deuenire ad aliquod principium quod supponitur et non queritur, et hoc est finis ultimus. Item, de eo quod est manifestum sensui non consiliatur aliquis, ut de pane utrum sit coctus, quod

---

39 et *scr.*] non P **Qu. 69.** **5** quelibet *suppl. ac* non *secl. iuxta Thomam de Aq., I^{a} II^{ae}, 14, 6, arg. 2* **12** principium *scr.*] de genere P

---

18 :: sicut utrum panis sit coctus. (Z *fol. 20rb marg. — addendum ad Radulphum, qu. 70, u. 20–21*)

---

7 littera : III, 1112 b 34–1113 a 2. **12–13** finis — principium operabilium : cf. supra, qu. 11, u. 29–30 cum adn. ; et Thomam de Aq., *I^{a} II^{ae}*, 14, 6, resp. **13–17** in consilio — finis ultimus : cf. *Eth. Nic.* III, 1112 b 15–19.

est manifestum sensui, et consilium debet esse de dubiis. Iterum, in consilio est status a parte termini, quia consilium incipit a fine et non cessat consilium donec deueniatur ad primum operabile a nobis, ita quod per illud contingit deuenire ad finem, et cum uenit ad illud, terminatur inquisitio consiliatiua, quia non erat consilium nisi ut ueniret ad finem ; si igitur uenit ad aliquid quod potest operari, ibi stat consilium.

Intelligendum tamen quod quamuis consilium non procedat in infinitum, nichil tamen prohibet in consilio infinitatem in potentia.

Ad rationes. Ad primam dico quod contingentia sunt infinita in potentia et non in actu.

Ad aliam rationem dico quod non debet aliquis consiliari de omnibus impedimentis possibilibus euenire sed tantum de hiis que < non > sunt manifesta et que uidentur accidere ut in pluribus, et talia non sunt infinita, et ideo non oportet quod consilium procedat in infinitum.

< Qvestio 70 >

Quoniam quidem igitur medietas… Queritur de precedentibus utrum homo necessario nascatur malus ita quod non possit esse bonus. Et uidetur quod sic. Lectio XXVIII

< 1 > Quia consuetudo est altera natura ut dicitur in libro De memoria et reminiscentia, eo quod [non] mouet ad unum tantum in modum nature ; sed aliquis per consuetudinem sic fit malus quod non potest fieri bonus ; ergo aliquis a natiuitate potest ita esse malus quod non potest fieri bonus. Minor patet per litteram : quando enim aliquis factus est iniustus, si uelit, non requiescet ab iniustitia, hoc est, non desinet ab iniustitia ut fiat iustus.

< 2 > Preterea. Videmus aliquos esse tales quod ipsi per sermonem persuadentem non possunt transformari ad bonum nec per penam ualent corrigi, sed sunt tollendi de medio ; isti autem uidentur esse tales ex natiuitate sua, cum per ea, per que solent | homines fieri boni, non possunt fieri boni. P fol. 152vb

< 3 > Preterea. Nati sumus in aliqua passione, ut ire uel concupiscentie, et sine usu rationis ; qui autem natus est in aliqua passione et sine usu rationis, necessario natus est malus, quia talis necessario prosequitur suas passiones et non refrenatur per usum rationis.

< 4 > Preterea. Sensus quidam est exterior quo discernimus sensibilia, et quidam interior quo iudicamus de agendis ; sed sensus exterior nobis est inna-

---

30 manifesta *scr.*] in anima P **Qu. 70.** **17–19** sensus … sensus … sensus *scr.* (*cf. infra, u. 83*)] usus … usus … usus P

---

1 *Eth. Nic.* III, 1115 a 6. **3–4** in libro De memoria et reminiscentia : 452 a 27–28. **4** in modum nature : cf. Tvllivm, *De inv.* II, liii, 159 (ed. Achard p. 224). **7** per litteram : III, 1114 a 13–21.

tus ; ergo similiter sensus interior nobis est innatus, quo bene uel male iudicamus de agendis. Ex hoc ergo uidetur quod homini ex natiuitate sua innatum sit iudicium de agendis bene uel male ita quod ex natiuitate habet quod de aliquibus bene uel male iudicet. Tunc arguo : si homo ex natiuitate sua male iudicat uel male appetit, qui autem male appetit male operatur, qui autem male operatur malus efficitur, ergo qui ex natiuitate sua male iudicat, necessario malus est, quia aliquod principium ex natiuitate habet per quod necessario fit malus.

Oppositum arguitur : quia nullum natura existentium est assuefactibile aliter, unde si lapis multotiens prohiciatur sursum, relictus proprie nature sue uadit deorsum ; sed homines sunt assuescibiles ad opposita malorum, ut ad uirtutes, ut dicitur II huius ; ergo nullus nascitur necessario malus.

Preterea. Vnumquodque legalium, ut scribitur V huius, bonum est et iustum ; sed lex uniuersaliter ordinat punitionem malorum ; ergo punitio bona et iusta ; non autem esset iusta nisi a potestate et uoluntate nostra esset esse bonos uel malos ; ergo etc.

Ad questionem intelligendum quod nullus nascit necessario malus quin possit esse bonus, licet cum difficultate maiori aliqui reducantur et fiant boni et alii facilius. Si nos consideremus ad causas ex quibus contingit scire aliquem esse posse bonum uel malum, planum est quod nullus necessario nascitur malus. Et si aliquis ad omnes causas uellet attendere, istud non esset philosophicum, immo esset considerare quod illud sciri non posset. Ideo considerando ad causas ex quibus contingit scire quod aliquis potest esse bonus uel malus, dicendum quod nullus necessario nascitur bonus uel malus quamuis homo nascatur habens talem dispositionem et complexionem corporis que est dispositio alicuius concupiscentie uel ire uel aliis passionibus. Non tamen necessario nascitur malus nec cum principiis ex quibus necessario oporteat esse ipsum malum in futuro : nam quantumcumque aliquis nascatur in passione appetitus sensitius, tamen obedibilis est rationi.

P fol. 153ra Vnde considerandum quod quantumcumque aliquis nascatur | in aliqua passione, ratio eius potest esse recta : intellectus enim in homine est quo omnia possunt fieri in speculabilibus et in agibilibus, et talis homo sic natus potest habere rationem rectam de agibilibus et speculabilibus. Et si sic, cum appetitus sit natus sequi rationem rectam, apparet quod quantumcumque homo nascitur in aliqua passione, non tamen necessario malus nec habens principium ex quo necessario sequitur ipsum esse malum in futuro. Vnde ex impressione

---

20 innatum *scr.*] inductum P **22** iudicet *scr.*] iudicent P **23** appetit[1] *scr.*] appetat P **27** nullum *scr.*] uniuersalium P **28** relictus *scr.*] delictus P **44** aliis passionibus *scr.*] alicuius possibilibus P **47** tamen *scr.*] ei P

---

30 II huius : 1103 b 2–25. **31** V huius : 1129 b 11–14.

corporum celestium non debet dici quod homo nascatur malus : quia etsi ex eis habeat talem dispositionem corporalem, istud tamen non tollit quin appetitus eius possit esse obedibilis rationi, quin etiam habeat rationem rectam, et istis concurrentibus, potest esse bonus uel malus. In aliquibus tamen difficilius est quod sint boni quam in aliis, et causa dicta est a principio.

Ad rationes. Ad primam dico quod ex consuetudine non fit aliquis sic malus quin possit fieri bonus, et quod dicit littera non notat impossibilitatem sed difficultatem ; et dicit Philosophus in X huius quod ex antiqua consuetudine non potest aliquis, aut non de facili, reduci ad oppositum.

Ad aliam rationem dico quod non nascuntur homines tales quin sint corrigibiles, licet difficile sit aliquos corrigere, et si aliqui non corrigantur, hoc est uel quia in pueritia non fuit eis sufficienter persuasum, uel quia pena non fuit eis inflicta nec alia facta que nata sunt mouere uoluntatem ad uirtutem et ad bene operandum. Vnde non est aliquis adeo natus in aliqua passione quin possit per aliqua duci ad oppositum, licet aliquibus non sufficiant illa que communiter sufficiunt aliis.

Ad aliam rationem dico quod si aliqui nascantur sine usu rationis, idem iudicium est de eis et de bestiis, unde sicut bruta non dicuntur bona uel mala moraliter, ita nec tales.

Ad aliam rationem dico quod sicut homo non sic nascitur malus quin possit esse bonus, similiter non est homini innatum necessario quod male iudicet de agendis : si enim hoc esset ei innatum, oporteret necessario quod esset malus in futuro, quia si non posset bene iudicare, non posset bene appetere, et si non posset bene appetere, non posset esse bonus. Ideo dico quod non est ei necessario innatum quod male iudicet sed potest bene et male iudicare. Vnde si male iudicet ab eo quod natus est in aliqua passione, hoc prouenit ex uirtute sensitiua que inclinatur ad ea ad que non deberet inclinari ; nunc autem ratio superior est, que, cum est recta, in quecumque per illam potest contingere quod homo bene iudicet, unde non est simile de sensu exteriori et interiori, quia exterior circa proprium obiectum non decipitur, | frequentius autem P fol. 153rb decipiuntur uirtutes [morales] interiores, quia cognoscunt absente sensibili.

Et est intelligendum quod licet homo non sit primum principium suarum operationum sed moueatur a principio extrinseco, tamen in potestate hominis est esse bonum uel malum : licet enim homo moueatur ab extrinseco principio, tamen operationes eius < fiunt > interueniente uoluntate ; ea autem que fiunt interueniente uoluntate dicuntur uoluntaria et in potestate nostra, et ulterius ex operationibus innascuntur habitus. Et hoc ignorare est hominis carentis

---

65 et *scr.*] quod P **68** adeo *scr.*] a deo P **75** innatum *scr.*] iudicium P **84** circa *scr.*] extra P **90** et² *scr.*] non P

---

62 in X huius : 1179 b 16–18.

sensu. Et ad sensum apparet in nobis quod qui uult habere aliquem habitum, perficitur operando. Nunc autem qui uult aliquam causam et ex illa scit sequi effectum, ille uult illum effectum ex consequenti, ut < si > sciat se sudaturum ex ambulare in estu, si uelit ambulare, uult sudare magis quam desistere a tali operatione ; unde si homo sciat quod ex malis operibus efficitur malus et talia opera faciat interueniente uoluntate, planum est quod ipse uult esse malus, et hoc dicit littera, quod irrationabile est quod aliquis iniustitiam faciat non iniustus. Si igitur operationes sunt uoluntarie, que autem sic fiunt subiacent nostre uoluntati. Alia non : que enim non subiacent nostre uoluntati non dicuntur in potestate nostra, ut esurire, calefacere in estate, et in talibus frustra est persuasio ; ex quo ergo illi habitus dependent ex hominis uoluntate, tunc in potestate hominis est esse bonum uel malum, et ideo pene sunt bene statute et inflictiones et premia, ut per premia excitentur uoluntates hominum ad bene operandum et ut per penas retrahantur a male operando, unde ista sunt de hiis que mouent uoluntatem, ideo punitio iusta est et bene ordinata.

< Qvestio 71 >

Tunc queritur de fortitudine, utrum tantum consistat circa terribilia uel pericula mortis. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia [non] nulla uirtus consistit in extremis, sed omnis uirtus est in medio ; sed timor mortis est extremus, quia maximus inter timores ; ergo fortitudo non consistit circa timores mortis.

< 2 > Preterea. Multa alia sunt que timemus, sicut inopiam uel amissionem pecuniarum ; nunc autem est aliqua uirtus que debet hominem moderare in suis passionibus ; nulla autem uirtus moderat in passione timoris nisi fortitudo ; ergo fortitudo non tantum consistit circa timorem mortis.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod ad uirtutem fortitudinis pertinet quod ipsa faciat stare uoluntatem hominis in bono rationis ut non desistat propter
P fol. 153va timorem mali corporalis. Et rationabile est quod homo non timeat | aliquod malum corporale stando in bono rationis : nam nullum bonum corporale equiualet bono rationis, unde ea que sunt corporis ordinantur ad ea que sunt

98 irrationabile *scr. cum Arist.* (*loc. laud. in app. fontium*)] rationabile P **99** si *scr.*] sicut P **Qu. 71.** **12** ut *scr.*] et P **14** stando *scr.*] prostando (*sic*) P

94–96 ut si sciat — a tali operatione : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* III, 12 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 153, u. 89–93). **98** littera : III, 1114 a 11–12. **Qu. 71.** **4** timor mortis — inter timores : cf. *Eth. Nic.* III, 1115 a 26, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 123, 4, arg. 3. **10** in littera : III, 1115 a 24–27.

anime. Ad uirtutem igitur fortitudinis pertinet quod homo firmiter stet in bono rationis et non desistat propter pericula in quibus eminet mors : nam uirtus debet esse potentia ultima et circa maximum posse. Nunc est ita quod inter omnia terribilia, < illa > in quibus eminet mors sunt maxima : nam aufert omnia bona huius uite presentis que sunt nobis manifesta hic : si enim sunt aliqua bona post mortem, illa non sunt nobis tam manifesta. Hinc est quod qui potest resistere magno, potest etiam et paruo ; tunc si homo potest resistere tali periculo maximo, tunc et aliis potest resistere ; ideo etc.

Ad rationes. Ad primam dico quod licet timor mortis sit extremus uel maximus, tamen in timendo mortem est medium secundum quod dictat ratio recta, in quo medio consistit uirtus, et ideo uirtus fortitudinis potest consistere circa timorem mortis.

Ad aliam rationem intelligendum quod timoris causa est amor : illa igitur uirtus que regulat amorem bonorum, illa regulat timorem malorum contrariorum, ut illa uirtus que regulat amorem pecunie regulat timorem amissionis pecunie, ut liberalitas, similiter est circa alios timores < qui > magis pertinent ad alias uirtutes quam ad fortitudinem. Quia uero < unusquisque > naturaliter [magis] amat uitam suam, hinc est quod uirtus fortitudinis est circa timorem amissionis uite, id est circa pericula in quibus imminet mors.

< Qvestio 72 >

Tunc queritur utrum fortitudo consistat circa pericula mortis in bello. Et uidetur quod non.

Bellum finaliter est propter pacem et concordiam ciuium, ut dicit Philosophus consequenter ; sed propter pacem et concordiam ciuium debet nullus subire pericula mortis ; ergo fortitudo non consistit circa pericula mortis in bello. Probatio minoris : quia concordia et pax in ciuitate est causa et occasio multarum lasciuiarum et periculorum ; propter autem talia non debet aliquis subire pericula mortis ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod, sicut prius dictum est, fortitudo est uirtus quedam per quam uoluntas stat in bono rationis et non desistit propter

---

20 hic *scr.*] hinc P **24** uel *scr.*] est P **31** alios timores *scr.*] alias uirtutes P

---

18 uirtus — posse : cf. supra, qu. 44, u. 14–16 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 123, 4, resp. **Qu. 72.** **3–4** Philosophus consequenter : X, 1177 b 4–26 ; cf. etiam *Pol.* VII, 1325 a 5–7 ; 1333 a 35 ; 1334 a 2–6 ; 14–15. **9** in littera : III, 1115 a 28–30, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 123, 5, s.c. **10** prius : qu. 71, u. 11–13.

timorem alicuius mali corporalis, et uerum est : consistit circa maxima pericula, ut predictum est ; hec autem sunt pericula mortis. Item, fortitudo consistit maxime in illis periculis que imminent homini propter bonum ; nunc autem ita est quod pericula mortis in bello maxime imminent homini propter bonum : bellum enim quoddam iustum est, maxime est propter bonum ; quare
P fol. 153vb | et pericula mortis in bello sunt propter bonum.

Bellum autem iustum potest esse dupliciter : uel uniuersale, quando acies contra aciem bella gerit propter utilitatem rei publice, et reuera fortitudo consistit in sustinendo pericula mortis uel mortem in tali bello ; uel est bellum particulare quod pertinet ad personam singularem, ut si aliquis non uellet desistere a iudicio recto propter timorem mortis, illud bellum particulare iustum est, et sustinens mortem [hoc] propter hoc est homo fortis.

Et attendendum quod bene potest homo sustinere alia pericula quam in bello propter aliquod bonum, et si illa propter bonum sustineat, in hoc potest homo dici bonus et uirtuosus, ut si homo pericula naufragii sustineat propter bonum uel pugnet contra inimicos aduersarios, in hoc dicitur bonus. Principaliter tamen fortitudo consistit circa pericula mortis in bello.

Ad rationem. Bellum est propter pacem et concordiam ciuium, uerum est : qui enim uult bellum propter bellum, dignum est ut ipsum prosequatur horror interfectionis, ut dicet Philosophus consequenter. Et tu dicis quod ex pace proueniunt multe dissolutiones : dico quod ex pace ciuium prohibentur plura mala quam occasionentur, ut homicidium et sacrilegia, unde si aliqui ex pace male operentur, non propter hoc sequitur quin pax sit bonum et quod hic homo propter hoc non debeat sustinere aliquod malum.

---

24 alia *scr.*] aliqua P **27** uel *scr.*] ut P

---

13 ut predictum est : qu. 71, u. 16–21. **31** Philosophus consequenter : loc. non inueni, aliter uero Arist., *Eth. Nic.* X, 1177 b 9–12 ; sed cf. E, qu. 60 (fol. 58rb) : « qui enim, ut dicetur post, uult bellari propter bellari dignus est mortis qui in bellicis » ; et Aegidivm Avrelianensem, *Qu. sup. lib. Eth.*, qu. 63 (Paris, BnF, lat. 16089, fol. 207vb) : « qui querit bellum est in fine miserie et dignum est ut eum sequatur horror uel interfectio ».

< Qvestio 73 >

Tunc queritur utrum fortitudo consistat in periculis repentinis. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia dicit Philosophus quod fortis est bone spei ; spes autem expectat aliquod bonum futurum ; hoc autem repugnat repentino ; ergo fortitudo non consistit in periculis repentinis.

< 2 > Preterea. Dicit Tullius in sua Rethorica quod fortitudo est considerata periculorum susceptio ; illud autem quod dicitur esse in repentinis non est factum ex consideratione nec electione ; ergo etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod in fortitudine est duo considerare, scilicet electionem in operibus, nam ad uirtutem pertinet electio, et quantum ad hoc uerum quod fortitudo non consistit in repentinis periculis ut ea melius possit sustinere propter bonum aliquod. Aliud est considerare in fortitudine, scilicet manifestationem habitus fortitudinis, et quantum ad hoc maxime est in repentinis, nam maxime probatur eius habitus quando in repentinis periculis homo uiriliter agat. In periculis [non] manifestis et preconsideratis potest homo bene se habere ex quadam premeditatione : sicut enim dicit littera, non est ita passio hominis fortis quin homo possit resistere per rationem aliquando. Ideo per deliberationem et premeditationem potest homo uiriliter agere in periculis ; sed in periculis repentinis non habet homo per quid ea sustineat | nisi per habitum. P fol. 154ra

Per hoc ad rationes apparet solutio.

---

7 susceptio *scr. cum Tullio et Thoma* (*loc. laud. in app. fontium*)] electio P **16** uiriliter *scr.*] uniuersaliter P **16** non *secl. Nota quod eadem menda in archetypo Sententiae Thomae de Aq.* (*ed. Leon. t. XLVII.1, p. 174, u. 128*) *inuenitur, a qua magister noster signanter hic pendet* **17** premeditatione *scr.*] manifestatione P

---

3 Philosophus : *Eth. Nic.* III, 1116 a 2–4, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 123, 9, arg. 3. **6** Tullius in sua Rethorica : *De inv.* II, LIV, 163 (ed. Achard p. 226), loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 123, 9, arg. 1. **9** in littera : III, 1115 a 32–34, 1117 a 17–22, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 123, 9, s.c. **17** littera : reuera Thomas de Aq., *Sent. lib. Eth.* III, 17 (ed. Leon. t. XLVII.1, p. 174, u. 134–137).

< Qvestio 74 >

Lectio XXIX *Post hec autem de temperantia dicamus…* Hic primo queritur utrum temperantia sit uirtus. Et uidetur quod non.

Quia nulla uirtus contrariatur inclinationi nature, quia in nobis est aptitudo naturalis ad uirtutem, ut dicit Philosophus II huius ; sed temperantia contrariatur inclinationi nature, quia retrahit ab illis delectationibus ad quas natura hominis inclinat.

Oppositum apparet per Philosophum in littera.

Ad questionem intelligendum quod temperantia est uirtus : nam medietas secundum rectam rationem in hiis in quibus superhabundantia et defectus sunt uitia, talis medietas est uirtus ; ipsa autem temperantia suo nomine importat quandam temperiem circa delectationem, in quibus superhabundantia est uitium et etiam defectus, ut sit secundum rectam rationem. Et ideo cum temperantia nominet moderationem in delectationibus secundum rationem rectam, ideo est uirtus.

Ad rationem dico quod in homine est natura bestialis et humana, et uerum est quod temperantia retrahit ab illis delectationibus ad quas declinat natura bestialis ipsius hominis, ipsa tamen non contrariatur inclinationi nature humane. Vnde considerandum quod etsi appetitus sensitiuus inclinetur ad aliqua ad modum bestiarum, ipse tamen secundum quod est ratione regulatus non inclinatur ad tales delectationes tali modo sicut bestie. Et ex hoc apparet quod in nobis est aptitudo ad uirtutes : quia in nobis est appetitus sensitiuus alio modo quam in brutis, quia rationalis aliquo modo quia et persuasibilis ratione. Vnde cum homo habeat in se rationem et appetitum sensitiuum persuasibilem ab ipsa, in homine est aptitudo ad uirtutem moralem. Et adhuc dicendum ad rationem quod ex hoc quod temperantia retrahit ab hiis ad < que > natura inclinat, non sequitur quod non sit uirtus, cum natura sensitiua inclinet hominem ultra rationem ad aliquas delectationes, si temperantia hoc retrahat uel diminuat : non propter hoc sequitur quod non sit uirtus, immo magis contrarium. Et cum hoc stat quod in nobis est aptitudo ad uirtutem.

---

5 quas *scr.*] que P **12** ut sit *iter.* P **19** regulatus *scr.*] relatus *corr. ex* relatiuis P **22** aliquo *scr.*] alio P **26** que natura *scr.*] naturam P

---

1 *Eth. Nic.* III, 1117 b 23 (Hr, fol. 27vb). **4** II huius : 1103 a 24–25, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 141, 1, arg. 1. **5–6** ad quas natura hominis inclinat : cf. *Eth. Nic.* II, 1109 a 13–16, sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 141, 1, arg. 1. **7** in littera : III, 1117 b 23–1118 b 25.

< Qvestio 75 >

Tunc queritur utrum temperantia sit tantum circa delectationes tactus. Et uidetur quod non.

< 1 > Ea que sunt eiusdem generis uidentur pertinere ad [uirtutem] materiam unius uirtutis, ut ea que sunt in genere coloris ad uisum ; sed omnes delectationes secundum sensum sunt unius generis ; ideo omnes pertinent ad materiam temperantie ; non est ergo tantum circa delectationes tactus.

< 2 > Preterea. Temperantia est circa delectationem que est propter necessitatem nature ; delectatio autem que est in gustu est propter necessitatem nature ; igitur temperantia | non tantum est circa delectationes tactus, sed P fol. 154rb < etiam > gustus.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod temperantia aut parum aut nichil utitur delectatione gustus.

Ad questionem intelligendum quod quedam sunt delectationes animales, ut ille que consumantur sola apprehensione interiori, ut amor discipline et honoris ; aut sunt corporales, ut ille que perficiuntur in passione sensuum exteriorum : uisus, tactus, et sic de aliis. Nunc autem temperantia non est circa quamcumque delectationem, quia non circa animalem, ut declarat littera, nec circa omnem corporalem, sed solum circa delectationem tactus. Et huius ratio est quia sicut fortitudo est circa timorem et audaciam, et quia uirtus est in ultima potentia, ideo fortitudo est circa timores maximorum periculorum ; similiter cum temperantia sit circa delectationes et tristitias, ipsa cum sit uirtus debet esse circa maximas delectationes ut hominem in eis temperet : nam ille sunt a quibus homo cum maiori difficultate retrahitur ; maxime autem delectationes sunt ille que sunt maxime naturales, et iste sunt delectationes circa ea ex quibus sustentatur natura et quantum ad indiuiduum et quantum ad speciem, ut delectatio in cibo < et > potu per que conseruatur indiuiduum, et delectatio in uenereis per quam conseruatur species humana ; unde cum iste sunt maxime conuenientes nature et magis naturales, iste sunt maxime ; hee autem sunt secundum tactum ; ideo cum omnes alias excellant, ideo uirtus temperantie est circa eas.

Ad rationes. Ad primam dico quod licet delectationes corporales sint eiusdem generis in quid, non tamen in speciali, et ideo non oportet illa pertinere ad unam uirtutem specialem que est temperantia, unde maiores sunt delectationes circa tactum, ideo circa eas magis est uirtus temperantie.

3–4 materiam *scr.*] maiorem *corr. ex* maiores P **23** autem *scr.*] aut P **34** eas *scr.*] eam P

---

11 in littera : III, 1118 a 26–27, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 141, 4, s.c. **17** littera : III, 1117 b 28–1118 a 1. **19–20** uirtus est in ultima potentia : cf. supra, qu. 44, u. 14–16 cum adn.

Ad aliam rationem dico quod licet gustus ordinetur ad conseruationem nature, non tamen propter hoc sequitur quod temperantia sit circa delectationem gustus, eo quod in tactu est maior delectatio, sicut dicit littera. Iterum, obiectum tactus est illud quod principaliter ordinatur ad sustentationem nature, ut calidum et frigidum, sed obiectum gustus, ut sapor, est delectamentum nutrimenti, nec est ita principium in nutriendo sicut est calidum, ideo temperantia principaliter est circa delectationem tactus, et si in delectatione gustus, hoc est ex consequenti et mediate, secundum quod ordinatur in tactum.

< Qvestio 76 >

Lectio XXX

Circa tristitias autem non sicut … Consequenter queritur utrum mensura que est in temperantia sumatur ex necessitate presentis uite. Videtur quod non.

< 1 > Quia si sic, tunc quicumque hanc excederet, peccaret ; hoc autem non
P fol. 154va uidetur uerum, quia ualde | pauca sufficiunt ad necessitatem uite ; si igitur plura acciperet quam ea que sufficiunt uite, peccaret ; hoc autem non uidetur uerum ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Si mensura temperantie acciperetur secundum necessitatem presentis uite, tunc esset licitum homini uti omnibus que faciunt ad sanitatem corporis et permanentiam uite ; hoc autem non uidetur uerum : non enim licitum est hominibus talibus uti, sed quedam sunt quibus uti est contra honestatem.

Oppositum arguitur : quia in hiis que sunt ad finem, mensure accipiuntur ex ipso fine ; sed delectationes tactus finaliter sunt propter necessitatem uite ; ergo ex necessitate uite debet accipi mensura circa delectationes tactus ; ergo debet accipi secundum necessitatem presentis uite.

Ad questionem intelligendum quod ex necessitate presentis uite debet accipi mensura presentis uite circa delectationes, que mensura est temperantia. Et huius ratio tacta est arguendo : nam ille delectationes sunt finaliter propter necessitatem uite ; igitur ex necessitate uite debet attendi mensura in talibus. Sed [et] necessarium dicitur dupliciter : uno modo sine quo res esse non potest, alio modo dicitur necessarium sine quo res bene esse non potest. Dico ergo quod ex necessitate presentis uite accipitur mensura in temperantia non

---

41 circa *scr.*] extra P **Qu. 76.** **1** sicut *scr. cum Arist.* (*loc. laud. in app. fontium*)] sunt P **14** finaliter *scr.*] similiter P

---

37 littera : III, 1118 a 26–1118 b 8. **39–40** obiectum gustus — nutrumenti : cf. Arist., *De an.* II, 414 b 13–14. **Qu. 76.** **1** *Eth. Nic.* III, 1118 b 28–29 (*Ethica uetus*). **19** huius ratio tacta est arguendo : u. 13–16.

secundum quod necessarium est illud sine quo res esse non potest, sed secundum quod illud sine quo res esse non bene potest. Ex quo patet quod temperatus non tantum potest appetere et concupiscere secundum rectam rationem ea sine quibus non est uita, sed ea sine quibus non est bona uita, unde ea que faciunt ad sanitatem corporis secundum quod ordinat recta ratio et que faciunt ad bonam habitudinem corporis bene potest temperatus secundum rectam rationem concupiscere.

Ratio prima soluta est : tu arguebas ac si temperantia sumeretur ex necessitate uite secundum quod necessarium dicitur sine quo res esse non potest.

Ad aliam dico quod temperatus potest in omnibus que faciunt ad sanitatem corporis secundum quod dictat ratio accipiendo ea que non sunt contra honestatem et que non sunt contra legis statuta.

< Qvestio 77 >

Consequenter queritur utrum simplex fornicatio, ut quando solutus cum soluta rem habet non faciendo ei uiolentiam, utrum talis fornicatio sit peccatum uel uitium in moribus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia ille qui utitur suo et non alio, nemini iniuriatur ; sed ille qui utitur fornicatione simplici utitur suo, non alieno ; quare nemini iniuriatur. Minoris declaratio est quia est solutus cum soluta et nullam | sibi facit uiolentiam. P fol. 154vb

< 2 > Preterea. Semen, secundum quod uult Aristoteles, est superfluum tertie digestiue ; sed eiectio aliarum superfluitatum non est peccatum in moribus ; ergo nec eiectio huiusmodi.

Oppositum uult Philosophus in Politicis, ubi dicit quod concubitus non debet esse uagus sed debet esse maris determinati et femine determinate propter certam procreationem filiorum, unde Philosophus prohibet in ciuitate mulieres communes propter incertam procreationem filiorum.

Ad questionem intelligendum quod fornicatio simplex uitium est in moribus. Ad cuius intelligentiam considerandum quod operatio uirtutis generatiue in magnum bonum ordinatur, scilicet in conseruationem speciei, ita quod si attingat finem propter quod est et modo debito, bonum est, si autem non attingat finem et modo debito, intercidit malum. Secundo

---

1 simplex *scr.*] simpliciter P **8** superfluitatum *scr.*] superfluitatem P **10** ubi *scr.*] ut P **13** procreationem *scr.*] creationem P **14** simplex *scr.*] simpliciter P

---

7 Aristoteles : cf. *De gen. animal.* I, 726 a 26–27, et Avic., *De natura animal.* XV, cap. 2–3 (ed. Venetiis 1508, fol. 60va) ; cf. adn. ad Thomam de Aq., *Sent. lib. De an.* II, 9, ed. Leon. t. XLV.1, p. 105, u. 186–187, et R. A. Gauthier, adn. ad *Anonymi, Magistri Artium…* II, 3, p. 174, u. 255. **10** in Politicis : II, 1161 a 2–1162 b 36.

intelligendum quod operatio uirtutis generatiue debet esse finaliter propter procreationem filiorum, et talis procreatio filiorum debet esse certa : nam ex incerta procreatione filiorum multa mala proueniunt in ciuitate ; non autem est certa procreatio filiorum nisi sit certus concubitus, ut uiri determinati et femine determinate, et propter hoc, ut sit procreatio certa, fit coniugium in ciuitate. Ex quo apparet quod fornicatio simplex peccatum est in moribus, quia non attingit finem debitum modo quo oportet.

Ad rationes. Ad primam dico quod per hoc iniuriatur aliquibus, sicut filiis generatis quorum procreatio non est certa : nam pater tenetur prouidere suo filio naturaliter.

Ad aliam rationem dico quod non est simile de hac superfluitate et de aliis, quia hec superfluitas ordinatur in magnum bonum, ut in procreationem filiorum, alia autem non, ideo nisi fiat propter finem modo illo quo debet fieri et statutum est, peccatum est in moribus.

---

24 simplex *scr.*] simpliciter P **32** est^{2}] uitium *add. in marg.* (*ad* peccatum *substituendum* ?) P

< Liber Qvartvs >

< Qvestio 78 >

Lectio XXXI

Dicamus autem deinceps de liberalitate… Circa istum IV queritur primo utrum liberalitas sit [circa pecunias] uirtus. Secundo, utrum liberalitas sit circa pecunias. Tertio, utrum precipuus actus liberalitatis sit circa uti pecuniis. De primo queritur utrum liberalitas sit uirtus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia nulla uirtus totaliter inclinationi naturali contrariatur ; sed liberalitas inclinationi naturali contrariatur, ut probabo ; quare liberalitas non est uirtus. Minor apparet per illud quod dicit Philosophus inferius et isto capitulo, quod homo naturaliter inclinatur ad hoc quod sibi prouideat magis quam
P fol. 155ra aliis ; liberalis autem magis aliis proficere et prouidere uult quam sibi, ut | uidetur, quia inferius dicitur quod multum expendit et distribuit aliis et pauca sibi retinet.

< 2 > Preterea. Omnis uirtus ordinatur in felicitatem ; sed liberalitas non ordinatur in felicitatem, quia felici organice deseruiunt bona exteriora quibus sustentatur, nunc autem liberalis est emissiuus, non acceptiuus seu custodiens, ut dicit Philosophus inferius in littera ; quare liberalitas non est uirtus, ut uidetur, cum non ordinetur ad felicitatem, sed magis competeret quod acciperet et retineret et posset bona operari mediantibus illis bonis acceptis et custoditis.

Oppositum apparet per Philosophum in littera dicentem quod liberalitas est uirtus.

< Ad questionem intelligendum quod liberalitas est uirtus >. Et hoc sic apparet : bene enim uti et bene operari in hiis in quibus contingit bene et male uti pertinet ad uirtutem, unde dicitur in littera quod unoquoque utitur

---

1 *Eth. Nic.* IV, 1119 b 22. **2** Secundo : qu. 79. **3** Tertio : qu. 80. **7–8** inferius et isto capitulo : loc. non inueni, sed cf. IV, 1121 b 14–15, cum commento Thomae de Aq. (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 215, u. 17–25) ; cf. etiam eundem Thomam, *II^{a} II^{ae}*, 117, 1, arg. 1 (ubi uero Aristoteli non adscibitur sententia haec). **10** inferius : VI, 1120 b 4–6, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 1, arg. 1. **15** in littera : IV, 1120 b 14–16, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 1, arg. 2. **18** in littera : IV, 1119 b 22–1120 b 24. **22** in littera : IV, 1120 a 5–6.

bene ille qui habet uirtutem circa singula. Sed ita est quod non tantum contingit bene uti uel male circa ea que intra nos sunt, ut circa passiones et potentias anime, sed etiam circa res exteriores cuiusmodi sunt diuitie uel pecunie, unde sicut aliquis potest habere concupiscentiam inordinatam uel ordinatam respectu delectationum corporalium, sic etiam circa pecunias, unde et concupiscentia circa pecunias potest se habere et in superhabundantia et in defectu et in medio, ut de se patet. Et ideo, cum ita sit, manifestum est quod ille habitus per quem contingit hominem sic uel sic se habere, recte et ordinate secundum quod oportet et sic de aliis, dico quod ille habitus uirtus est, et ideo liberalitas est uirtus. Vnde liberalitas consistit in appetitu temperato circa diuitias, unde sicut temperatus delectationes non appetit nisi secundum quod oportet, sic nec liberalis pecunias nisi secundum quod oportet, et ideo liberalitas est uirtus.

Ad rationes. Ad primam dico quod illa que uni homini sufficiunt pauca sunt in comparatione ad ea que multis sufficiunt, quibus homo liberalis intendit prouidere, et quia liberalis multis intendit prouidere, ideo dicitur quod pauca retinet et quod sibi pertinet pauca retinere uel reseruare et multum dare. Non tamen debet tantum dare nec uult quin retineat quod sibi competit et propinquis, et quia pauca sibi sufficiunt et multis sufficere non possent, ideo pro tanto dicitur quod magis uult aliis prouidere † quam multa illis pluribus quibus intendit optime †, non tamen eis magis uult prouidere quam sibi, ut dictum est.

Ad aliam rationem dico : ei < non > pertinet tantum dare quin retineat illa quibus sustentetur et per que exequatur opera uirtutum, per que opera in felicitatem | deueniat. P fol. 155rb

< Qvestio 79 >

Tunc queritur utrum liberalitas consistat circa pecunias. Et uidetur quod non.

< 1 > Omnis uirtus moralis consistit seu habet esse circa passiones aut operationes, sicut prius dictum fuit ; sed pecunie non sunt operationes seu passiones ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Dicit Philosophus I Politicorum quia quedam sunt diuitie naturales que sunt propter se, quia faciunt ad sustentationem uite, alie autem

---

3–4 Omnis uirtus — dictum fuit : cf. *Eth. Nic.* II, 1104 b 13–14 ; 1106 b 16–28 ; 1107 a 3–6 ; 1109 a 23–24 ; III, 1109 b 30 ; cf. supra, qu. 42, u. 26–30 et qu. 45, u. 11–15, sed fort. remittit auctor ad expositionem litterae horum loc. ; cf. etiam Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 2, arg. 1. **6** I Politicorum : cf. supra, qu. 19, u. 18 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 2, arg. 2.

sunt diuitie artificiales, que ordinantur et ordinari debent ad naturales diuitias, que uerius sunt diuitie et principalius, cum sint propter se, alie autem propter naturales ; sed usus quarundam diuitiarum pertinet ad liberalem ; ergo circa utrasque diuitias erit liberalitas, et ita non tantum circa pecunias.

< 3 > Preterea. Virtutes distinguntur et diuersificantur secundum distinctionem et diuersitatem obiectorum ; sed pecunie sunt obiectum iusitite, et liberalitas et iustitia sunt uirtutes diuerse.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod liberalitas est medietas circa pecunias.

Ad questionem intelligendum quod liberalitas consistit circa pecunias tamquam circa obiectum et materia. Ad cuius euidentiam considerandum quod, sicut dicit Philosophus, ipsius liberalis est emittere, unde alio modo liberalitas largitas uocatur : illud enim quod est largum non est retentiuum sed magis emissiuum, et ei qui maxime est emissiuus nomen liberalitatis conuenit : cum enim dat aliquis quod sibi est proprium, illud liberat a sua possessione et dominio. Iterum, in dando quod suum est, bene erit animus suus ab affectu talium liberatum. Cum igitur ad liberalem pertineat emittere et dare ea que sunt emittenda et danda, < et talia > maxime sunt pecunie, intelligendo per pecunias, ut dicitur in littera, omne illud quod nummismate mensurari aut comparari < potest >, manifestum est quod liberalitas consistit circa pecunias.

Ad rationes. Ad primam dico quod materia et obiectum cuiuslibet uirtutis potest esse duplex : quedam enim est materia propinqua et quedam remota. Tunc dico quod liberalitas consistit circa pecunias loquendo de materia remota, consistit autem circa concupiscentiam pecuniarum tamquam circa materiam propinquam. Vnde attendendum quod quam plurime uirtutes morales habent esse circa passiones anime, ita [et] ille passiones sunt materia propinqua illarum uirtutum ; sed quia etiam ille passiones habent quedam obiecta extrinseca [sicut patet de fortitudine], hinc est quod ille uirtutes dicuntur esse < circa illa obiecta > extrinseca, sicut patet de fortitudine que habet esse circa timores et audacias ut circa materiam propinquam, circa terribilia ut circa
P fol. 155va materiam remotam, terribilia, dico, in quibus consistit uel | eminet periculum mortis ; et etiam de temperantia, que habet esse circa delectationem corporalem tamquam circa materiam propinquam, circa cibum autem et potum et uenerea tamquam circa materiam remotam, et sic in proposito, ut uisum est.

---

13 iustitie *scr.*] liberalitatis P **21** emissiuus *scr.*] emissus P **23** suum *scr.*] situm P **23–24** animus — affectu *scr.*] autem suum ab effectu P **40–41** corporalem *scr.*] personalem P

---

15 in littera : IV, 1119 b 22–26, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 2, s.c. **19** Philosophus : *Eth. Nic.* IV, 1120 a 8–21, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 2, resp. **26** in littera : IV, 1119 b 26–27.

Et tunc dico ad rationem quod uirtutes morales sunt circa operationes uel passiones ut circa materiam propinquam, circa tamen aliquid aliud potest esse uirtus moralis ut circa materiam remotam, unde quamuis pecunie non sint materia propinqua liberalitatis, sunt tamen materia remota.

Ad aliam rationem dico quod uerum est quod duplices sunt diuitie, unde cum dixit Philosophus in littera quod liberalitas est circa pecunias, exponunt quod ipse intendit per pecunias omne illud quod habet nummismate mensurari uel comparari, et sic intendit de diuitiis duplicibus.

Ad aliam rationem dico quod pecunie, sic intelligendum sicut dictum est, scilicet intelligendo per pecunias omne illud quod potest nummismate comparari, sic dico quod pecunie sunt obiectum liberalitatis in quantum pecunie et etiam iustitie, sed alio et alio modo : quia iustitia circa pecuniam facit quandam equalitatem quantum ad hoc [enim] quod ipsa utitur reddendo unicuique quod suum est : ad ipsam enim iustitiam non multum pertinet moderare passiones interiores quantum ad concupiscentiam pecuniarum, sed ista moderatio passionum et concupiscentiarum circa pecunias pertinet ad liberalitatem, et ideo alio modo pertinet pecunia iustitie et liberalitati.

< Qvestio 80 >

Tunc queritur utrum actus liberalitatis sit uti pecuniis sicut precipuus actus liberalitatis. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia diuersarum uirtutum actus diuersi sunt ; sed aliis uirtutibus, ut iustitie et magnificentie, contingit uti pecuniis ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Liberali non tantum pertinet emittere et dare sed etiam accipere et custodire, aut aliter diu opera liberalitatis facere non posset ; sed accipere et custodire non est uti pecunia, sed possidere ; quare actus liberalitatis non est tantum uti pecuniis.

< 3 > Preterea. Ei non < solum > pertinet dare alteri sed etiam pro se ipso expendere ; sed expendere redundat in expendentem. Ex hoc arguo : Seneca dicit quod liberalis non dicitur quis ex eo quod sibi dat ; quare uidetur quod uti pecunia quantum ad se non sit actus liberalitatis, et sic non consistit circa uti pecuniis.

---

1 sit *scr.*] siue P **6** facere *scr.*] faceret P **9** etiam *scr.*] ex P

48–50 exponunt — comparari : cf. Thomam de Aq., *Sent. lib. Eth.* IV, 1 (ed. Leon. t. XLVII.2, p. 202–203, u. 61–67). **Qu. 80.** **10** Seneca : *De beneficiis* V, IX, 2 (ed. Haase p. 93), loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 3, arg. 3.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quia dicit quod bene uti pecunia est opus liberalitatis, quia optime utitur unoquoque qui circa singula habet uirtutem.

Ad questionem intelligendum quod uti pecunia est actus precipuus liberalitatis et precipue bene | uti. Quod sic apparet : quia liberalitas, ut dictum est, habet esse circa diuitias tamquam circa obiectum. Sed ita est quod uirtus debet proportionari suo obiecto, et species actus ex obiecto sumitur ; nunc autem sic est quod pecunie siue diuitie necessarie sunt in usu hominis : ordinantur enim, ut dicitur in littera, ad sumptus hominis et dationes. Cum igitur uirtus debeat proportionari obiecto, et ideo < cum liberalitas sit circa pecunias uirtus, oportet quod eius actus > sumatur ex usu earum, quia eis utendo potest homo errare et deuiare, et hoc quia recte uti est difficile : difficile enim est < scire > cui dandum uel quantum et sic de aliis, ideo dico quod precipuus actus liberalitatis est circa bene uti pecuniis.

P fol. 155vb

Ad rationes. Ad primam dico quod diuersarum uirtutum actus diuersi sunt uel idem diuersimode. Et tunc dico quod uti pecuniis seu rebus exterioribus conuenit iustitie secundum quod res illa exterior conuenit, scilicet faciendo equalitatem in hiis ; magnificentie autem conuenit uti pecuniis ad expletionem alicuius magni operis ; sed liberali conuenit uti pecuniis dando quod oportet et cui oportet et non reddendo unicuique quod suum est. Et sic diuersimode conuenit uti pecuniis istis, ut uisum est.

Ad aliam rationem dico quod sine dubio liberali non tantum pertinet dare sed et accipere et custodire : sicut enim ad militem non tantum pertinet gladium extrahere sed etiam facere acui et custodire et sic de aliis, sic etiam circa liberalem : contingit enim ei quod ipse accipiat et custodiat, sed hoc est propter usum, nec hoc negat Philosophus in littera, sed dicit quod usus pecunie uidetur esse sumptus et datio, et liberalis magis qui dat quibus oportet quam qui accipit unde oportet uel non accipit unde non oportet. Et ideo precipuus eius actus est bene uti pecuniis.

Ad aliam rationem dico quod liberali non tantum pertinet dare aliis sed et pro se expendere, unde ei conuenit quod non habeat tantum affectum circa pecunias quin pro se expendat secundum quod oportet et det secundum quod oportet ; sed magis eius proprium est dare aliis quam pro se expendere : multi enim inueniuntur illiberales et tenaces quantum ad alios, sed pro se, satisfaciendo suo appetitui inordinato, multum expendunt, et in suam intemperantiam tales incontinentes suam pecuniam consumunt, et tales sunt prauissimi,

---

17 uti *scr.*] in P **23–24** cum — actus *suppl. ex Thoma de Aq.* (*II^{a} II^{ae}, 117, 3, resp.*) **32** magni *scr.*] magnitudinis P **32** quod *scr.*] quid P **47** illiberales *scr.*] liberales P

---

14 in littera : IV, 1120 a 4–8, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 3, s.c. **18** ut dictum est : qu. 79. **22** in littera : IV, 1120 a 8–9. **39–41** sed dicit — non oportet : IV, 1120 a 8–11.

sicut dicitur in littera, multas habentes malitias, unde Albertus : prauissimi propter multas malitias multorum uitiorum, et tales usuras committunt, furantur, fraudant et undecumque lucrantur ut suam agant intemperantiam. Et quia difficile | est dare aliis, nam facilius est accipere quam dare, ut dicitur in littera, et uirtus consistit circa difficilia, ideo circa dationem pecuniarum est liberalitas, et ita liberalis et expendet pecunias pro se secundum quod oportet et dat secundum quod oportet et quibus oportet. P fol. 156ra

< Qvestio 81 >

Que autem secundum uirtutem operationes… Consequenter queritur magis in speciali utrum ad liberalem maxime pertineat dare. Et uidetur quod non. Lectio XXXII

< 1 > Quia omnis uirtus prudentia regulatur, ut dicitur VI huius ; sed liberalitas est uirtus ; ergo regulatur prudentia ; sed prudentie magis pertinet custodire pecuniam et seruare decenter quam dare et expendere, cuius declaratio est ex hoc quod in littera dicitur quod qui ab aliis sumpserant pecuniam sine labore, liberalius eam expendunt quam illi qui acquisiuerunt et experti sunt indigentie ; quare etc.

< 2 > Preterea. In eo quod maxime intendit, aliquis non tristatur nec ab illo cessat ; si igitur liberalis maxime intendit dare, et dare non tristatur nec ab eo cessat ; sed in littera dicitur quod tristatur quandoque in dando ; quare etc.

< 3 > Preterea. Qui aliquid maxime intendit, debet eligere uias per quas maxime potest illud ; sed liberalis, ut dicitur in littera, non est multum petitiuus nec acceptiuus, per que tamen posset maxime dare, sed emissiuus ; quare non uidetur quod maxime intendat dare.

< 4 > Preterea. Vnusquisque magis naturaliter inclinatur et tenetur ad prouidendum sibi quam aliis ; quare uidetur quod in expendendo pro se et ad se ipsum magis consistat liberalitas quam pro aliis ; quare etc.

Oppositum dicit Philosophus in littera : nam dicit quod liberalitas in dando superhabundat.

---

5 decenter *scr.*] decentur P **7** quam *scr.*] qui P **9** illo *scr.*] alio P

---

50 in littera : IV, 1119 b 32–33. **50–52** Albertus — intemperantiam : *Ethica* IV, I, 1 (ed. Borgnet t. VII, p. 274a). **53–54** in littera : IV, 1120 a 17. **54** uirtus consistit circa difficilia : cf. *Eth. Nic.* II, 1105 a 9–10. **Qu. 81.** **1** *Eth. Nic.* IV, 1120 a 23. **3** VI huius : cf. 1144 b 1ss., et Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, arg. 1 (ed. Leon. t. IX, p. 451a) : « Liberalitas enim a prudentia dirigitur : sicut et quaelibet alia moralis virtus ». **6** in littera : IV, 1120 b 11–13, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, arg. 1. **11** in littera : IV, 1120 a 26–27 ; 1121 a 1–2, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, arg. 2. **13** in littera : cf. supra, qu. 78, u. 14–15 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, arg. 3. **19** in littera : IV, 1120 b 4–6, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, s.c.

Ad questionem intelligendum quod ad liberalem pertinet uti pecuniis, ut prius dictum fuit ; uti autem pecuniis est dare : nam acceptio pecunie assimilatur generationi eius, custodia autem ipsius ordinata ad usum assimilatur habitui eiusdem ; dare igitur pecuniam est uti pecunia, uti autem ea est eam emittere ulterius. Quanto autem aliquid a distantius emittitur, tanto a maiore uirtute et uirtuosius et fortius expellitur et emittitur, sicut apparet in proiectis et sagittatis ; et ex hoc bene apparet quod emittere pecuniam ad alium seu ad alios difficilius est quam ad se et etiam pro aliis expendere quam pro se ; cum igitur, ut dicitur VII Phisicorum, uirtus est circa melius et perfectius, quia est perfectio quedam, cum igitur sit circa difficilius, quia, ut dicitur libro Celi et
P fol. 156rb mundi, uirtus est ultima potentia, | magis consistit liberalitas in dando aliis quam pro se expendendo.

Tunc ad rationes. Ad primam dico quod prudentie conuenit conseruare pecuniam ne subripiatur et ne inutiliter expendatur ; non minus tamen prudentie pecuniam conuenienter expendere quam conseruare, immo magis. Et ulterius attendendum quod illi qui pecuniam < non > acquisiuerunt proprio labore, sicut inexperti indigentie, liberalius expendunt et ex hoc non dicuntur liberales [quod sunt inexperti indigentie]. Bene uero illa inexperientia indigentie remouet in eis impedimentum liberalitatis : duo enim sunt impedimenta que hominem impediunt ne liberaliter pecuniam suam expendat : unum est timor indigentie, quam indigentiam, qui eam sunt experti, timent, et ideo nolunt ipsam pecuniam expendere ; aliud est amor quem habent homines ad pecuniam quam acquisiuerunt : nam qui eam acquisiuerunt amant eam sicut unusquisque suum operatum, nam cum sua arte sit acquisita et suo labore, uidetur eis esse suum operatum, et ideo magis sunt solliciti in conseruatione pecunie. Et istorum duorum opposita remouent impedimenta liberalitatis.

Ad aliam rationem intelligendum est primo quod uirtuosus delectatur in operibus uirtutis et tristatur in oppositis ; operatio autem ipsius liberalis dare

---

24 habitui *scr. cum Thoma de Aq.* (*II^{a} II^{ae}, 117, 4, resp.*)] habitu P **25** distantius *scr. cum Thoma de Aq.* (*ibid.*)] distantiis P **34** inutiliter *scr. cum Thoma de Aq.* (*II^{a} II^{ae}, 117, 4, ad 1*)] utiliter P **38** bene uero *scr.*] unde bene P **44** unusquisque *scr.*] unumquodque P **45** conseruatione *scr.*] consideratione P

35–46 : : Quia illi qui multa bona habent a parentibus et faciliter dant non ex hoc quod inexperti sunt indigentie dicuntur liberales, sed uerum est quod hec inexperientia remouet a talibus impedimenta liberalitatis, quorum unum est timor indigentie, quod timent qui experti sunt, aliud est amor pecunie quem habent homines circa pecuniam quam acquisiuerunt sicut artifex suum proprium operatum. (Z *fol. 24ra marg. — addendum ad Radulphum, qu. 83, u. 80*)

---

22 prius : qu. 80. **29** VII Phisicorum : 246 b 27–28, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, resp. **30** circa difficilius : cf. supra, qu. 80, u. 54 cum adn. **30–31** libro Celi et mundi : cf. supra, qu. 44, u. 14–16 cum adn. **39–46** duo enim sunt — conseruatione pecunie : cf. *Eth. Nic.* IV, 1120 b 11–14, sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 4, ad 1.

conuenienter ; huic duo opponuntur, scilicet non dare et non conuenienter dare, et ideo in hiis duobus contristatur, moderate tamen ; et magis tristatur in eo quod non dat quibus oportet quam ex eo quod dat inconuenienter siue quibus non oportet, quia liberalitas magis in dando consistit, ut prius dictum est, unde de illa datione, quam liberalis intendit principaliter, non tristatur, nec ab ea secundum quod oportet cessat.

Ad aliam rationem considerandum quod differt agere et pati, et ab alio principio est agere, ab alio pati ; ideo cum nobilius sit agere quam pati, liberali autem pertinet dare, hoc maxime appetit et intendit, unde nec petit nec accipit nisi propter dare. Ideo liberalis non est multum appetitiuus nec acceptiuus, quia quod maxime est actiuum minime est passiuum, ut patet in naturalibus de igne qui maxime est actiuus. Vnde cum liberalis non accipiat seu petat nisi ut daret, non debet uti quod uelit accipere uel petere sed magis dare, et hoc maxime intendit.

Ad aliam rationem. Cum dicitur quod unusquisque magis inclinatur ad sibi prouidendum | quam aliis, uerum est, et ideo difficilius est quod homo P fol. 156va prouideat [et] de aliis quam quod sibi retineat, et cum uirtus sit circa difficilius, magis est in expendendo pro aliis quam pro se.

< Qvestio 82 >

Tunc queritur utrum liberalitas sit maxima uirtutum. Et uidetur quod sic.

< 1 > Illa uirtus maxima est per quam deo homo maxime assimilatur ; sed hec est liberalitas ; ergo etc. Minor apparet : quia deus dat omnibus affluenter et nulli improperat, similiter et liberalis.

< 2 > Preterea. Virtuosus propter suam uirtutem amatur et honoratur ; sed inter omnes uirtuosos liberalis maxime amatur, ut dicit Philosophus in littera ; ergo etc.

Oppositum apparet per Philosophum in Rethorica dicentem quod fortes et iusti maxime amantur seu laudantur ; quare etc.

Ad questionem intelligendum est quod omnis uirtus tendit in aliquod bonum, unde uirtus est que habentem perficit et opus eius bonum reddit. Quanto igitur uirtus in melius tendit, tanto melior ; sed liberalitas tendit in moderationem appetitus et affectus circa pecunias, quod non est bonum

---

54 cessat *scr.*] potest P **59** quia *scr.*] quod P **64** aliis *scr.*] alii P

3–4 deus — improperat : cf. *Epist. Iacobi* 1, 5, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 6, arg. 1. **6** in littera : IV, 1120 a 21–23, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 6, arg. 2. **8** in Rethorica : I, 1366 b 4–9, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 117, 6, s.c. **11** uirtus — reddit : cf. supra, qu. 44, u. 9 cum adn.

maximum ; alie autem sunt uirtutes in maius bonum tendentes, ut temperantia, cum tendat in moderationem delectationum corporalium (que quidem delectationes corporales pertinent ad corpus proprium et non sunt res exteriores), tendit in maius bonum : nam hoc est melius quam moderare appetitum [seu] circa pecunias, quia pecunie non appetuntur a multis nisi propter delectationes.

Iterum. Iustitia et fortitudo tendunt in bonum commune, quod melius est quam bonum priuatum ; ideo apparet quod non est maxima uirtus, cum non intendat maxime bonum.

Verum est tamen quod liberalis, qui appetitum suum moderatur circa pecunias, quod ex consequenti pronus est ad multa bona eo quod affectus est sic moderatus et bene dispositus circa pecunias. Per se tamen et simpliciter loquendo alie uirtutes in maius bonum tendunt quam liberalitas.

Ad rationes. Ad primam dico quod non sequitur quod propter hanc uirtutem maxime assimiletur deo simpliciter, quia hec uirtus non tendit in maius bonum sicut alie uirtutes faciunt.

Ad aliam rationem dico quod distinguendum est de amicitia : est enim quedam amicitia propter utile et est quedam amicitia propter honestum, sicut dicitur VIII huius ; liberalis autem magis diligitur non honesti gratia, tamquam melior existens, sed amicitia que est utilitatis gratia, et ideo non
P fol. 156vb ualet ratio, nec oportet quod liberalitas sit | maxima uirtutum.

< Qvestio 83 >

Visum est de liberalitate. Videre est de uitiis ei oppositis, et primo, cum illiberalitas dicatur sibi opponi, queritur utrum sit uitium. Et uidetur quod non.

Illud quod naturaliter prouenit non uidetur esse uitium : uitia enim natura non sunt ; sed illiberalitas consequitur ad senectutem et impotentiam naturalem, ut dicitur in littera ; ergo etc.

Oppositum uult Philosophus in littera : nam dicit quod liberalitas est uirtus cui opponitur illiberalitas et prodigalitas ut uitia.

Ad questionem intelligendum quod illiberalitas uitium est in moribus, quod sic apparet : in omnibus illis in quibus est bonum secundum quandam mensu-

---

5 illiberalitas *scr.*] liberalitas P **9** illiberalitas *scr.*] liberalitas P

20–21 quod melius — priuatum : cf. supra, qu. 26, u. 26–27 cum adn. **32** VIII huius : 1156 a 6–8. **Qu. 83.** **6** in littera : IV, 1121 b 12–16, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 118, 1, arg. 3. **7** in littera : IV, 1119 b 27–28.

ram, in illis prouenit malum secundum excessum illius mensure et diminutionem, unde superhabundantia et defectus in talibus mala sunt et uitia. Diuitie autem, ut apparet per Philosophum I huius, sunt utiles ad aliud et propter finem, et in hiis autem que sunt ad finem et utilia ad aliud, bonum attenditur secundum quandam mensuram et proportionem, unde si bene habeant esse, debent esse proportionata et mensurata fini, ut patet de medicina que debet proportionari sanitati. Ex hiis apparet quod bonum et uirtus que est circa diuitias consistit in mensura et proportione, et hec est liberalitas : per liberalitatem enim appetit homo diuitias et distribuit secundum debitam mensuram et proportionem ; nunc autem sic est quod illiberalitas est excessus : excedit enim in retinendo, et ideo non proportionatur fini nec mensuratur, propter quod uitium est in moribus.

Ad rationem intelligendum quod inclinationes naturales hominis debent esse regulate a ratione ipsa, que in homine optinet principatum cum sit superior, et superioris sit principari aliis. Secundo intelligendum quod senes et sentientes impotentiam naturalem inclinantur ad retinendum pecuniam magis quam ad dandum, unde auidius querunt isti diuitias quam aliis, sicut omnis indigens auide querit supplementum sue indigentie. Vnde quia senes sentiunt defectus naturales et diuitie huiusmodi defectus supplent, hinc est quare inclinantur ex natura sua ad retinendum et accipiendum diuitias in tali etate. Non tamen excusantur ratione etatis, si rectam excedant rationem in hoc : nam reuera inclinationes naturales debent a recta ratione regulari, ut prius dictum fuit, cum ratio optineat principatum. Vnde si iuuenes ex natura sua ad delectationes inclinentur, non debent excusari cum eas prosequuntur, | cum habeant P fol. 157ra
rectam rationem qua deberent suos appetitus regulare.

< Qvestio 84 >

Tunc queritur utrum prodigalitas sit maius uitium illiberalitate. Et uidetur quod sic.

Quia maius uitium est sibi nocere quam aliis, ut se destruere quam alium ; sed prodigus sibi nocet cum consumat suam substantiam exteriorem, que est hominis uita quodammodo, eo quod sine hac non est uiuere, ut dicebatur in littera prius, unde consumere substantiam exteriorem est aliquo modo se perdere, ut prius dixit Philosophus ; illiberalis autem aliis nocet, cum retineat

---

17 sanitati *scr.*] sanitatis P

---

13 I huius : 1096 a 7. (cf. adn. sequentem). **Qu. 84.** **6** in littera prius : remittit auctor ad expositionem litterae **7** prius dixit Philosophus : IV, 1120 a 1–3, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 119, 3, arg. 1.

aliena et accipiat unde non oportet, et se non destruit ; quare peius uitium est prodigalitas illiberalitate seu auaritia.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quia dicit quod illiberalitas est uitium insanabile.

Ad questionem intelligendum quod prodigalitas per se sumpta minus uitium est quam illiberalitas, et dico per se sumpta quia nichil prohibet multa uitia esse in prodigo, ut intemperantia et alia. Et quod sit minus uitium, sic apparet ex tribus. Primo ex hoc quod prodigalitas est de facili sanabilis, non sic illiberalitas : est enim prodigalitas sanabilis etate et egestate ; etate, ut senectute : senes enim, quia sentiunt defectum naturale, proni sunt ad retinendum et recipiendum, et ideo pauci eorum sunt prodigi ; iterum, sanatur egestate : quia egens non potest esse prodigus nec expertus egestatem et indigentiam uel paupertatem : certe non est ita pronus ad dandum sicut inexpertus, sed est magis sollicitus in custodiendo res suas eo quod timet indigentiam quam expertus est. Et sic de facili sanabilis est prodigus. Illiberalitas autem uitium est insanabile, ut dicitur in littera, et in translatione quam sequitur Auerroys dicit quod auaritia est pestis irremediabilis, quia nec egestate nec indigentia curatur nec etiam etate, sed magis crescit et augmentatur ; nunc autem illud uitium est maius quod cum maiori difficultate amouetur.

Secundum est quod prodigalitas est propinquior medio et facilius ad medium reducitur quam illiberalitas : quia prodigus habet duo que liberalis habet, quia dat superhabundanter et non accipit secundum quod < non > oportet, et si ex transmutatione et consuetudine acciperet et daret secundum quod oportet, fieret liberalis, et ideo reuera satis propinquus est ad hoc, quia ex etate et indigentia poterit reduci ad medium. Vnde multo peius signum est in iu-
P fol. 157rb uenibus illiberalitas | quam prodigalitas, quia liberalitas in senectute decrescit, prodigalitas autem ex etate potest uenire ad medium.

Tertium : isti prodigi proficiunt aliis dando eis habundanter quamuis sibi noceant aliquo modo, scilicet in hoc quod suam substantiam exteriorem consumunt ; sed illiberales nocent aliis nichil dando sed totum sibi retinendo, et sibi nichil aut parum pro se expendunt, etiam si indigeant : sunt enim sibi et aliis illiberales, et multi sunt tales.

---

10 illiberalitas *scr.*] liberalitas P **14** prodigo *scr.*] prodigalitate P **24** irremediabilis *scr. cum* E (*loc. laud. in app. fontium*)] intemea^{lis} *sic* P **32** fieret *scr.*] fieri P **37** noceant *scr.*] noceat P **37** scilicet *scr.*] et P

---

10 in littera : IV, 1121 b 12–13. **23–26** in translatione — augmentatur : *Summa Alexandrinorum* (ed. Marchesi p. lvi) : « auarus autem nullum habet remedium, et fere quicumque uel quilibet humane nature defectus ad uitium auaricie faciunt declinare » ; sed cf. E, qu. 74 (fol. 61ra) : « illiberalitas autem non ita faciliter curatur, quia per etatem magis crescit, unde in alia translatione dicitur quod est pestis irremediabilis ».

Et ex hoc uidetur quod illiberalitas sit peius uitium siue malum moraliter loquendo. Vnde dicunt quod dare habundanter non prouenit ex malitia sed ex quadam insipientia ; sed illiberalitas ex malitia prouenit et habet turpitudinem, quia assumit exteriora bona tantum ad retinendum.

Ad rationem patet, quia per iam dicta soluitur : quia illiberalis sibi etiam nocet [nec] parum expendendo a se seu pro se expendendo, et quia inordinatum habet appetitum circa pecunias, et cum hoc nec prodest sicut prodigus.

< Qvestio 85 >

Tunc queritur, cum prodigo pertineat consumere suas diuitias, utrum sit bonum diuitias abicere ut homo melius contempletur ueritatem. < Arguitur quod sic >.

< 1 > † Quia quod fit boni gratia non pertinet ad prodigalitatem siue prodigalitati et uidetur quod bonum sit diuitias abicere ut non impediatur homo a contemplatione ueritatis est bonum quare etc. †

< 2 > Preterea. Facere aliquid secundum quod dictat ratio < est bonum ; sed diuitias abicere est facere aliquid secundum quod dictat ratio > : dictat enim quod sollicitudo et cura contemplationem impedit et hominis felicitatem ; quare etc.

< 3 > Preterea. Helena est fugienda et abicienda : ut prius dicebatur, per Helenam delectationes intelligimus, unde senes plebis dicebant, et hec erat uox communis, quod Helena erat fugienda ne, sua plucritudine considerata, homines alliceret et ligaret ; sed diuitie † presentes et habite faciunt habere delectationes per ipsas †, immo sunt delectatio et per eas habetur delectatio ; cum igitur delectationes sint abiciende propter contemplationem, et diuitie, ut uidetur.

< 4 > Preterea. Hoc etiam arguitur exemplo Socratis, qui proiecit diuitias in mari ut melius contemplaretur.

< 5 > Preterea. Hoc idem uidemus quia uidemus quod pauperes melius proficiunt et contemplantur ueritatem quam diuites ; quare uidetur quod diuitie propter hoc sunt abiciende.

---

45 illiberalis *scr.*] illiberalitas P **Qu. 85.** **14** presentes *dub.* P

42–43 dicunt — insipientia : *Eth. Nic.* IV, 1121 a 25–27. **Qu. 85.** **11–14** Helena — ligaret : cf. *Eth. Nic.* II, 1109 b 7–13. **11** ut prius dicebatur : auctor uidetur remittere ad deperditam expositionem litterae lib. II, 1109 b 7–13. **18** exemplo Socratis : cf. adn. ad Albertvm, *Super Ethica* V, 13, ed. Colon. t. XIV.1, p. 371, u. 76–77 ; et Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant…*, p. 31, adn. ad u. 51.

Oppositum dicit Philosophus I huius, quod bona exteriora deseruiunt felicitati.

P fol. 157va Iterum. In X huius dicit quod felix indiget | bonis exterioribus ad uitam. Dicit etiam quod beatus est qui habet ista bona et cui prouisum est in bonis exterioribus, cum egerit operationes nobiles. Si igitur ista bona sic ordinentur ut iuuent ad felicitatem propter contemplationem, uidetur quod huiusmodi diuitie non sint abiciende.

Et hoc etiam patet ex modo inueniendi scientias liberales, quia liberato animo a curis et prouiso in bonis exterioribus, inceptum est philosophari, ut dicitur I Metaphisice. Iterum, in Topicis dicitur quod indigenti melius est ditari quam philosophari. Per que satis apparet quod propter contemplationem ueritatis non sunt diuitie abiciende, sed oportet quod ille qui contemplatur ueritatem sit ditatus sufficienter, non habens sollicitudinem et curam de procurando sibi necessaria.

Intelligendum in primis quod carentia diuitiarum naturalium per se ordinem non habet in contemplationem ueritatis : nonne dicit Philosophus in X quod felix huiusmodi indiget bonis, scilicet exterioribus bonis, ad uitam et quod ordinantur ad felicitatem ? Si autem carentia aliquid facit, hoc est quia remouet impedimentum et curam que retrahunt et impediunt hominem a contemplatione ueritatis. Et ex hoc sequitur [unde] quod prudens non debet propter hoc abicere diuitias, quia iam est extra huiusmodi impedimenta, quia non habet nimiam curam uel sollicitudinem de huiusmodi diuitiis. Ex quo ulterius sic syllogizatur aliquis : illud simpliciter melius est, quod pertinet facere ad prudentem et quod facit ; sed ei non pertinet abicere diuitias propter contemplationem ueritatis, cum hoc non facit ; quare uidetur quod diuitias abicere propter contemplationem non sit expediens, immo simpliciter melius sit illas habere.

Sed ulterius attendendum quod communiter loquendo adhuc non sunt abiciende propter contemplationem ueritatis : nam II Politicorum dicitur quod ad hoc quod aliquid eligatur non tantum uidendum quibus malis priuamur in eligendo illud sed etiam quibus bonis, unde si in eligendo aliquid priuemur maioribus bonis quam malis, non est illud eligendum ; sed ex carentia diuitiarum priuamur maioribus bonis quam malis ; quare etc. Et si ex carentia diuitiarum tollatur aliqua sollicitudo et cura quam habet homo naturaliter, ex

---

38 habet … contemplationem *scr.*] habent … contemplatione P **38** nonne dicit *scr.*] nunc dicat P **40** ordinantur *scr.*] ordinentur P **44** nimiam *scr.*] minimam P **53** etiam *scr. cum Arist.* (*loc. laud. in app. fontium*)] in P

---

23 I huius : 1099 a 31–b 8. **25** In X huius : 1178 b 33–1179 a 32. **26–27** Dicit — nobiles : cf. supra, qu. 19, u. 67–68 cum adn. **32** I Metaphisice : 981 b 13–25. **32** in Topicis : cf. supra, qu. 59, u. 6–8 cum adn. **38–39** in X : cf. supra, u. 25–27 cum adn. **51** II Politicorum : 1263 b 27–29.

hac carentia incurrit maiorem sollicitudinem et curam, cum naturaliter sollicitus sit de se et etiam de substantia exteriori, que aliquo modo est hominis uita. Et si dicatur | quod homo potest hec habere per procuratorem qui [hoc] pro P fol. 157vb
ipso sollicitus est de procurando ei necessaria ad uitam, nichilominus tamen sollicitudinem habet ne sibi deficiat : nam si semel deficeret, magnam haberet curam et semper dubitaret.

Vnde attendendum quod diligere diuitias non est malum, sed diligere sic, scilicet inordinate, sicut nec se ipsum diligere nec uitam suam, est malum, unde diuitie extrinsece sunt quodammodo hominis uita. Sed diligere eas magis quam oportet malum est. Et si tu dicas : quod inordinate amatur < et occasionem peccati prestat malum est, diuitie autem inordinate amantur > et occasionem huiusmodi prestant et ideo male sunt, dicendum quod hoc ex eis uel ex malitia earum non prouenit, sed ex corruptione et malitia habentis. Et si tu dicas quod occasionaliter prestant curam, dicam quod carentia earum maiorem curam prestat, scilicet in prouidendo necessaria.

Ad rationes. Ad primam dico quod aliquid facere boni gratia et propter aliquem finem in quem non habet ordinem per se sed magis in oppositum, hoc non est bonum, sed magis ad insipientiam pertinet quam ad sapientiam.

Ad aliam rationem dico quod recta ratio non dictat diuitias abicere, quia carentia earum maiorem curam et sollicitudinem inducit.

Ad aliam rationem dico : quedam sunt diuitie naturales que immediate ad sustentationem uite ordinantur, alie sunt artificiales que ad naturales ordinantur uel magis ad commutationem, ut dicitur in Politicis : prime enim diuitie naturales non sunt abiciende, quia indigentia talium et carentia esset occasio maioris sollicitudinis et cure ; secunde etiam diuitie propter contemplationem ueritatis non sunt abiciende, quia defectus earum induceret maiorem sollicitudinem et curam nisi esset sufficienter prouisum in diuitiis naturalibus.

Ad aliam rationem de Socrate : uidetur quod hoc non sit bonum sed magis ad insipientiam pertinet.

Ad aliam rationem dicenda sunt duo. Primum est quod ipsi pauperes qui multum sunt solliciti in procurando sibi necessaria non magis proficiunt quam diuites ceteris paribus. Verum est tamen quod mediocres qui satis sufficienter < habent > ea que necessaria sunt ad uitam, qui non habent diuitias superfluas quibus comperent uanos honores et delectationes, tales multum proficiunt et melius. Secundo intelligendum quod si magis proficiant quam diuites, hoc potest contingere quia isti pauperes querunt scientiam secundum quod oportet et propter eam, scilciet propter scire, diuites autem | non querunt eam P fol. 158ra
secundum quod oportet nec propter se sed propter aliquid aliud, ut propter

---

79 commutationem *scr.*] delectationem P

79 in Politicis : cf. supra, qu. 19, u. 18 cum adn.

lucrum uel uanam gloriam, non propter scire, cum tamen sit propter hoc, et ideo non proficiunt adeo bene sicut illi qui querunt scientiam propter se et secundum quod oportet. Et si dicatur : < si > scientiam quereret secundum quod oportet, sicut pauper ? Longe melius proficeret quam pauper proficiat.

< Qvestio 86 >

Lectio XXXIII

Videbitur autem utique consequens esse et de magnificentia pertransire… Circa istud capitulum primo queritur utrum magnificentia sit uirtus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia ars non est uirtus sed contra uirtutes distinguitur ; sed magnificentia habet rationem artis ; ergo etc. Maior patet. Minor declaratur : quia ars est ratio factibilium, † magnificentia ratio agibilium cum magnificus magna intendat † ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Omnis uirtus consistit in medio ; sed magnificentia non est circa mediocra uel media sed circa magna, quia [circa] liberalitatem excedit quadam magnitudine ; ergo etc.

< 3 > Preterea. Nulla uirtus contrariatur inclinationi naturali cum in nobis sit aptitudo naturalis ad uirtutes, ut dicitur II huius ; sed magnificentia contrariatur et repugnat inclinationi naturali, quia dicit Philosophus quod magnificus non est sumptuosus propter se et ad se sed propter alios, cum tamen unusquisque inclinetur naturaliter ad expendendum propter se et sui gratia ; quare etc.

< 4 > Preterea. Virtus decet omnes homines et omnibus est communis, diuitibus scilicet et pauperibus ; sed magnificentia non potest esse pauperi seu inopi, cum inops seu pauper non habeat unde posset facere magnos sumptus quos requirit magnificentia ; quare etc.

Oppositum uult Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod magnificentia uirtus est cum per eam homo agat secundum rationem : rationis enim quod, si homo tendit ad faciendum aliquod opus, quod illud opus bonum, magnificum et optimum faciat, sic quod expendenti et operi proportionetur sumptus, unde pro modico non debet facere magnos sumptus, immo debet operi proportionari, et etiam persone facienti debet sumptus proportionari, quia quod decet uni non decet alteri et quod decet nobili non decet ignobili. Nunc autem homo per habi-

---

1 *Eth. Nic.* IV, 1122 a 18–19. **9–10** liberalitatem excedit quadam magnitudine : cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 a 21–23, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 134, 1, arg. 2. **12** II huius : cf. supra, qu. 74, u. 3–4 cum adn. **13** Philosophus : IV, 1123 a 4–5, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 134, 1, arg. 3. **21** in littera : IV, 1122 a 18–1123 a 19.

tum magnificentie facit opus magnificum proportionando sumptus et expensas sibi et operi, et istud est operari secundum rationem, propter quod apparet quod magnificentia est uirtus. Vnde considerandum quod magnificentia, sicut sonat uocabulum, tendit ad magna, ita quod eius est facere sumptus pro diuinis et communibus que sunt honorabilia, | et hoc facit homo boni gratia P fol. 158rb et delectabiliter et sic de aliis circumstantiis que ad operationem requiruntur, que operatio fit secundum rationem rectam.

Ad rationes. Ad primam dico quod magnificentia non est ars quamuis circa ea que sunt artis esse habeat, ut circa templum uel domum, unde uerum est quod circa ea que artis sunt intendit facere sumptus magnos et magnificos. Et quod non sit ars bene apparet : quia quamuis ars sit recta ratio factibilium, non tamen in faciendo talia opera magnifica ars regulat appetitum.

Ad aliam rationem dupliciter est dicendum. Primo sic : quod medium in uirtutibus, ut prius dictum fuit in II huius, non est medium rei quod sit per equidistantiam inter extrema, sed est medium quoad nos siue secundum rectam rationem, unde magnificentia est quedam medietas circa rectam rationem ita quod < non > excedit regulam ; nunc ita est quod ratio dictat quod si homo tendit ad aliquod opus magnificum, quod faciat sumptus magnos proportionatos sibi et operi, et penes istam proportionem et regulam rationis attenditur uirtus. Secundo est dicendum quod nos possumus considerare quantitatem sumptuum et operis absolute, et sic magnificentia et eius expense uidentur esse circa extrema et non uidentur esse medii sumptus ; et possumus sumptus magnificos considerare non absolute sed referendo eos ad opus eius secundum quod magnificum est et fit magnifice, et sic non sunt ibi sumptus circa extrema sed proportionati.

Ad aliam rationem dico quod cum dicit Philosophus quod magnificus non est sumptuosus ad se sed ad alios, non intendit quin sumptus pro se faciat secundum quod oportet, sed pro tanto dicit hoc, quia pauca sunt que uni sufficiunt et quia homo quantum ad se paucis contentus est ; ista autem pauca, etsi uni sufficiant, multis tamen sufficere non possunt, et ideo per hoc non intendit Philosophus quin homo pro se expendat secundum quod < oportet >.

Ad aliam rationem dico quod uirtus magis iudicatur ex electione interiorum quam ex electione exteriorum, unde magis uirtuosus est qui appetit et eligit melius operari et bene operaretur si posset quam qui exterius operatur bona, non tamen bona et recta intentione, unde quamuis pauper non possit esse magnificus quantum ad opera exteriora, quia non habet unde possit illos sumptus facere, quos requirit magnificentia, quantum tamen ad in-

---

43 equidistantiam *scr.*] eque distantiam P **50** possumus *scr.*] possimus P **53** proportionati *scr.*] proportionari P **56** quia *scr.*] quod P **64** unde *scr.*] non P

---

42 in II huius : qu. 45.

P fol. 158va teriorem electionem non | deficit sibi ad hoc quod sit magnificus nisi quod habeat illa exteriora bona sicut instrumenta quantum ad actus exteriores siue sumptus faciendos. Vlterius intelligendum quod quamuis non habeat tantam habundantiam bonorum ut possit facere opus magnificentie et magnum utpote conuiuare ciuitatem, si tamen in suo genere facit aliquod opus magnum de hoc quod habet, debet dici magnificus, non secundum potissimum statum magnifici et simpliciter loquendo, sed in genere, et hoc dixit prius in I huius, quod ille est optimus coriorum incisor qui ex corio sibi dato facit optimum calciamentum et dux bonus qui exercito sibi commisso utitur maxime bellicose. Et sic patet solutio rationis illius.

< Qvestio 87 >

Tunc consequenter queritur utrum magnificentia sit uirtus specialis. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia magnificentie est magna facere, et hoc pertinet ad quamcumque uirtutem, quia habentis uirtutem temperantie est magna facere in illa uirtute et sic de aliis uirtutibus ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Videtur quod non sit specialis uirtus quia magnificentia uidetur idem quod magnanimitas, quia tendere in magna, quod facit magnanimus, uidetur idem cum hoc quod est facere magna, quod facit magnificus, et sic uidentur eadem uirtus.

Oppositum uult Philosophus in littera, quia diuidit istam uirtutem et distinguit a magnanimitate, ut ex diffinitionibus eorum patet.

Ad questionem intelligendum quod ipsius magnifici est facere magna, sicut sonat eius uocabulum : *in magnitudine*, ut dicitur in littera, *decens sumptus est*. Nunc autem sic est quod facere dupliciter sumi potest, scilicet proprie, prout transit in materiam exteriorem, sicut secare uel aliquid huiusmodi, et cum magnifici sit facere magna, si sic sumatur facere, scilicet proprie, tunc magnificentia est uirtus specialis : speciali enim uirtuti sic pertinet facere magna in hiis que sunt circa artem et materiam exteriorem : intendit enim magnificus per uirtutem magnificentie facere opus magnum, nec uitat magnos custus et expensas nec timet, dum tamen illud opus bonum sit et decenter factum. Alio

---

74 exercito … commisso *scr.*] exercitum … commissum P **Qu. 87.** **3** magnificentie *scr.*] magnificentia P **3** quamcumque *scr.*] quantumcumque P **7–8** magnanimus *scr.*] magnificentiam P **17** uirtuti *scr.*] uirtute P **19–20** nec — timet *scr.*] et uitat magno custus ex expensis nec timent P

---

70 conuiuare ciuitatem : cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 b 23. **72** in I huius : 1100 b 35–1101 a 6. **Qu. 87.** **10** in littera : IV, 1122 a 18ss., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 134, 2, s.c. **13** in littera : IV, 1122 a 23.

modo potest < sumi > ipsum facere, scilicet communiter, quod scilicet non transit in materiam exteriorem [extendit] sed remanet in ipso operante, sicut intelligere et uelle, et sic loquendo magnificentia est uirtus communis.

Ad rationes. Ad primam dico quod cuiuslibet uirtutis non est magna facere secundum quod facere sumitur ut transit in materiam exteriorem. Iterum, attendendum quod si cuiuslibet uirtutis sit magna | facere, non tamen quelibet P fol. 158vb uirtus intendit magnum sub ratione magni, immo uirtus specialis, ut magnificentia, magis sub ratione magni intendit, et ideo, cum temperatus non intendat magna sub ratione magni sed intendit moderare passiones anime non sub ratione magni sed secundum quod oportet et sic de aliis, et ideo non est magnificus.

Ad < aliam > rationem dico quod magnificentia differt a magnanimitate nec est eadem uirtus cum ea sed distinguitur secundum quod facere sumitur proprie prout transit in materiam exteriorem : nam sic sumendo facere, magnificus intendit magna facere, sed magnanimus tendit ad magna facere, et hoc siue facere sumatur secundum quod transit in materiam exteriorem uel interiorem : magna enim intendere uidetur, secundum quod sonat uocabulum.

< Qvestio 88 >

Tunc queritur utrum magnificentia habeat esse circa magnos sumptus, et hoc sicut circa materiam. Et uidetur quod non.

< 1 > Diuersarum uirtutum diuersa sunt obiecta ; sed liberalitas, que est uirtus diuersa a magnificentia, habet esse circa sumptus et circa usum pecunie, ut prius patuit ; quare circa sumptus non erit magnificentia, ut uidetur.

< 2 > Preterea. Magnificus, ut dicit Philosophus, est liberalis : excedit enim liberalem quadam magnitudine ; sed liberalitas est circa dona : nam liberalis est dare ; quare magnificentia non tantum erit circa sumptus sed circa dona.

< 3 > Preterea. Si magnificentia esset circa magnos sumptus, tunc non posset inops et pauper esse magnificus, quod falsum est, cum uirtutes sint communes omnibus hominibus. Et hec ratio prius soluta fuit.

Oppositum uult Philosophus in littera : dicit enim quod est circa operationes sumptuosas solum et quod liberalem excedit magnitudine quadam, sicut sonat nomen.

---

4 et *scr.*] ut P **7** liberalitas *scr.*] liberalis P

---

5 prius : qu. 79–80. **6** Philosophus : *Eth. Nic.* IV, 1122 a 28–29, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 134, 3, arg. 2. **11** prius : qu. 86, u. 17–20, 60–75. **12** in littera : 1122 a 20–23, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 134, 3, s.c.

Ad questionem intelligendum quod magnificentia consistit circa magnos sumptus : sic enim sonat eius uocabulum quasi magnum facere, unde magnos sumptus habet facere decenter et conuenienter ; hoc autem facere non potest nisi proportionetur sumptibus magnis. Et hoc dicit Philosophus in littera, quod opus est sumptus sibi et operi adequari, scilicet proportionari, et facere aliquid magnificum decenter, et quia sumptus ipsius magnifici sunt quedam emissio pecunie propter aliquid magnum sumptu dignum boni gratia, quod magnum est decens, et hec pecunie emissio potest impediri propter nimium amorem ad pecunias (qui enim eas nimis amat non facit magnos sumptus, aut si facit, hoc non est delectabiliter sed cum tristitia), et ideo magnificentia non
P fol. 159ra | est tantum circa sumptus et emissionem pecunie, sed et regulat amorem et affectum circa pecuniam. Et sic tantum non est circa sumptus exteriores, sed circa affectum interiorem, quia numquam faceret aliquis sumptus sicut debet facere, nisi eius affectus esset moderatus circa pecunias. Vnde sicut prius dictum fuit, est materia propinqua, sicut passio, et remota, ut aliquid exterius, uel pecunia uel aliquid tale.

Ad rationes. Ad primam dico quod liberalitas habet esse circa sumptus et circa omnem usum pecunie, sed magnificus alio modo habet esse circa usum pecunie, quia circa magnos sumptus [inordinate] in ordine ad aliquid magnum faciendum, quod esse non potest sine sumptibus magnis ; liberalis autem, etsi sit circa usum pecunie, non tamen hoc est in ordine ad aliquod magnum, sed considerando cui sit dandum et quantum et sic de aliis circumstantiis. Nec est inconueniens quod idem sit obiectum diuersarum diuersimode, sicut usus pecunie magnifici et liberalis, ut uisum est.

Ad aliam rationem dico quod omnis magnificus est liberalis sed non e conuerso : nam magnificentia est sicut quedam magnitudo liberalitatis existens circa que oportet et ut oportet facere. Et ulterius liberalis est dare absolute et non in ordine ad aliquid aliud, sed absolute propter dare considerando quibus est dandum et quantum oportet dare et secundum quod oportet ; sed magnificus, si dona et extrema faciat, illa non intendit sub ratione qua dona sunt, sed in ordine ad aliquod magnum faciendum, ut ad faciendum honorem regi uel communitati, unde dicitur in littera quod eius dona habent aliquid simile deo consecratis, que autem deo dantur, non dantur ei quia ipse indigeat, cum ipse sit optimus in quo omnes bonitates sunt et etiam a quo, sed dantur deo dona ad ipsum honorandum. Sic etiam facit magnificus, et sic debent dici magis sumptus quam dona.

---

16 quasi *scr.*] esse P **28** sicut *scr.*] sic P **33** inordinate *secl.*] *corr. ex* inordinatos P **33** in *scr.*] uel P **34** quod *scr.*] quia P

---

18 in littera : IV, 1122 b 25–26. **28** prius : qu. 79, u. 29–46. **38** ut uisum est : qu. 80, u. 28–29. **46** in littera : IV, 1123 a 1–5, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 134, 3, ad 3.

Alia ratio prius soluta, quia faciebat in prima questione huius capituli.

< Qvestio 89 >

Tunc queritur de paruificentia utrum sit uitium. Et uidetur quod non.

< 1 > Sicut est quedam uirtus magnorum moderatiua, sic et paruorum moderatiua debet esse, ut in huiusmodi paruulis reguletur appetitus ; cum igitur magnificentia sit uirtus circa magna, paruificentia erit uirtus circa parua, ut uidetur.

< 2 > Preterea. Diligentia ratiocinii paruifica est ; sed hoc est bonum ; quare paruificentia bonum et uirtus erit.

Oppositum uult Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod paruificentia uitium est quia | deficit a proportione que secundum rationem est : quod enim regulam uel mensuram rationis superhabundat uel deficit, uitium est ; sed paruificentia deficit a regula rationis, et hoc est sic uidere : magnifici est aliquid magnum facere conuenienter et decenter, boni gratia et delectabiliter : hoc enim est quedam species bonitatis in unoquoque genere, scilicet facere aliquod magnum et optimum, unde magnificus principaliter est intentus ad aliquod magnum opus et magnificum faciendum, secundario autem ad sumptus, scilicet propter illud opus faciendum magnificum ; paruificus autem in omni genere aliquod paruum intendit, ita quod principaliter sumptus respicit et opus secundario, unde magis intendit qualiter paruis expensis possit facere aliquod opus, unde principaliter suos sumptus intendit et secundario ex hoc paruum opus ; ex quo patet < quod paruificentia deficit > a proportione debita quam respicit magnificus qui non uitat aliquod opus magnum propter timorem expensarum, quod facit paruificus. Vnde etsi paruificus aliquando multos sumptus faciat et multa consumet, in paruo siue pro paruo bonum perdet, et ita totum opus perdetur, et adhuc intendit paucos sumptus intendens qualiter minimum consumet, et si aliqua consumat, inde tristatur et retardat in quantum potest semper uitans maiora facere quam oporteat uel facere debeat, et ita patet quod ipse deficit a debita proportione secundum rationem quam habet magnificus. P fol. 159rb

---

3 reguletur *scr.*] releuetur P **6** paruifica *scr. cum Arist.* (*loc. laud. in app. fontium*)] paruificentia P **17** autem *scr.*] enim P **23–25** consumet … consumet *scr.*] consumat … consumat P **26** uitans *scr.*] tristans P

---

51 prius : qu. 86, u. 17–20, u. 60–75. **Qu. 89.** **6** Diligentia ratiocinii paruifica est : cf. *Eth. Nic.* IV, 1122 b 8, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 135, 1, arg. 2. **8** in littera : IV, 1122 a 30 ; 1123 a 27–33, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 135, 1, s.c.

Ad rationes. Ad primam dico quod est uirtus que moderat et regulat circa parua, sed illa non est paruificentia sed liberalitas, loquendo sic de liberalitate secundum quod liberalitas extenditur ad omnes operationes que habent esse circa pecunias. Vlterius, cum magnificentia et paruificentia sint relatiua, habent fieri circa eandem materiam, ut circa magnos sumptus, < sed > paruificentia numquam fit < secundum rectam rationem per hoc > quod non proportionatur illos sumptus sibi nec operi, quamuis illi sumptus sint magni, et sic non facit opus decentissimum, sed deficit a ratione et a regula rationis ; sed magnificentia per hoc quod regulat hominem secundum rectam rationem per regulam rationis dictando homini quod in unoquoque genere quedam species bonitatis est aliquod magnum facere conuenienter et decenter, boni gratia et delectabiliter, sic dictando quod hec uirtus consistit circa magna, regulat et circa parua, quia paruum et magnum sunt relatiua. Et sic patet quod uno modo liberalitas moderat et regulat | circa parua et alio modo magnificentia.

P fol. 159va

Ad aliam rationem dicendum primo quod diligentia ratiocinii computando usque ad minima non est uirtus sed est uitium, ut dicitur hic, et Commentator II Metaphisice dicit quod hoc est male, et sic intendit Aristoteles de paruificentia. Secundo intelligendum, ut dicit Tullius, quod timor facit homines consiliari, consilium autem sine ratiocinio non est, unde si paruificus habet ratiocinii diligentiam propter timorem expensarum, quia timet magnos sumptus et expensas cum tamen possit pati illos sumptus, sic dico quod habere diligentiam rationicii est malum, et sic intendit Philosophus ; cum tamen sic est quod non habet unde possit illos sumptus pati, immo habet diligentiam ratiocinii propter timorem expensarum sibi non proportionalium, sic non est malum diligentiam ratiocinii habere, et sic procedit ratio.

37 magnificentia *scr.*] magnificus P **41** relatiua *scr.*] regula P **48** timet *scr.*] cum P

44 hic : IV, 1123 a 27–31. **44–45** Commentator II Metaphisice : Thomas de Aq., *In Metaph.* II, 5 (ed. Cathala–Spiazzi p. 93b) : « Imaginantur autem quidam, quod sicut in symbolis conviviorum non pertinet ad liberalitatem, quod debeant etiam minima computari in ratiocinio, ita etiam sit quaedam importunitas et illiberalitas, si homo velit circa cognitionem veritatis etiam minima discutere ». **46** Tullius : reuera Arist., *Rhet.* II, 1383 a 6–7 (translatio Guillelmi) : « Timor enim consiliativos facit », sicut recte refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 135, 1, ad 2.

< Qvestio 90 >

Magnanimitas… Circa istud capitulum primo queritur utrum magnanimitas sit uirtus. Et uidetur quod non. Lectio XXXIV

< 1 > Omnis uirtus consistit in medio ; sed magnanimitas est extremitas, ut dicitur in littera, quia magnanimus maximis se dignificat ; quare non est uirtus, ut uidetur.

< 2 > Preterea. Virtus < non > contrariatur uirtuti, quia uirtus est secundum rationem ; nunc autem si uirtus uirtuti contrariaretur, oporteret quod esset uirtus contra rationem uel preter rationem ; sed magnanimitas contrariatur humilitati ; quare non est uirtus.

< 3 > Preterea. Nullius uirtutis proprietates sunt uituperabiles ; sed proprietates magnanimi sunt uituperabiles, quia dignificat se magnis et comtempnit alios, iterum, non recordatur beneficiorum sibi factorum, iterum, otiosus est et tardus et yronia utitur multis, iterum, non potest aliis conuiuere, et possidet infructuosa, et iste proprietates uidentur uituperabiles ; quare uidetur quod magnanimitas non sit uirtus.

Oppositum dicit Philosophus, quia prius in II huius enumerauit magnanimitatem inter uirtutes, et hic etiam.

Ad questionem intelligendum quod magnanimitas est uirtus. Quod patet sic : uirtuti humane pertinet quod seruetur bonum rationis in rebus humanis, quia hoc bonum est proprium bonum hominis ; inter autem res humanas exteriores honor precipuum locum optinet ; nunc autem sic est quod circa tales res humanas exteriores, cuiusmodi est honor, magnanimitas bonum rationis conseruat [circa huiusmodi res exteriores] se habendo sicut debet : nam superflue non gaudet nec tristatur pro honoribus, | immo se magnis dignificat, cum illis P fol. 159vb dignus sit, et sic conseruat bonum rationis propter quod uirtus est.

Tunc ad rationes. Ad primam dico quod magnanimus est extremus magnitudine, sicut sonat nomen ; in hoc tamen quod circa honorem se habet sicut oportet, in hoc est medius : medietas enim secundum regulam ratio-

---

4 maximis *scr. cum Arist. et Thoma de Aq.* (*loc. laud. in app. fontium*)] magis P **8** rationem[1] *scr.*] rationes P **10** proprietates *scr.*] contrarietates P **13** utitur *scr. cum Thoma de Aq.* (*II^{a} II^{ae}, 129, 3, arg. 5*)] dicit P **22** cuiusmodi *scr.*] eius P **28** medius *scr.*] tardus P

---

1 *Eth. Nic.* IV, 1123 a 34. **4** in littera : IV, 1123 b 15–17, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 129, 3, arg. 1. **6** Virtus non contrariatur uirtuti : cf. Senecam, *De clementia* II, iv, 1 (ed. Haase p. 300) : « nulla virtus virtuti contraria est » ; et cf. Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 129, 3, arg. 4. **11–12** comtempnit alios : cf. *Eth. Nic.* IV, 1124 b 5–6. **12** non recordatur beneficiorum sibi factorum : 1124 b 12–14. **12–13** otiosus est et tardus : 1124 b 24–26. **13** yronia utitur multis : 1124 b 30–31. **13** non potest aliis conuiuere : 1124 b 31–1125 a 2. **13–14** possidet infructuosa : 1125 a 11–12. Proprietates magnanimi ad mentem Aristotelis laudat Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 129, 3, arg. 4–5. **16** in II huius : II, 1107 b 21–22. **17** hic : IV, 1123 a 34–1125 a 16.

nis attenditur. Vnde cum non excedat nec excedatur dignificando se magnis quibus dignus est nec dignificando se minoribus quam dignus sit, medius est secundum rationem.

Ad aliam rationem dico quod humilis tripliciter potest dici : uno modo dicitur ille humilis qui non tendit ad magna sed dignificat se minoribus quam dignus cum tamen dignus sit, et talis non est uirtuosus sed pusillanimus, ut dicitur in littera ; secundo modo dicitur humilis ille qui dignus est existens aliquibus, uerbo tamen et conuersatione pretendit minora esse in se quam habeat uel sint in eo, et talis non est uirtuosus sed yronicus uel uilificans se, sicut prius dicebatur, et non est uerax homo ; tertio modo dicitur humilis homo qui est dignus aliquibus paruis et non estimat se dignum maioribus, et ex hac consideratione non tendit ad maiora siue ad excelsa, et sic humilis potest dici uirtuosus, quia eius humilitas nichil aliud uidetur esse quam moderatio circa honores, unde potest homo considerare ad bona sua et ad suos defectus, et tamen ex consideratione suorum defectuum tendit ad parua et sibi proportionalia ; ipse uirtuosus est : hoc enim pertinet ad uirtutem. Et sic sumendo humilitatem, humilitas magnanimitati non contrariatur, quia cum magnanimus tendit ad magna, hoc est considerando ad bona que sunt in ipso, sed humilis tendit ad parua considerando ad suos defectus. Et sic patet : quamuis magnanimus tendat in magna tamen est uirtuosus, quia illis est dignus.

Ad aliam rationem dico quod magnanimus magis dignificat se et alios contempnit, et ex illo contemptu non est uituperandus, cum contempnat contempnendos, ut illos quos multi uulgares et plebei dignificant, unde, cum uulgares et plebei dignificent et honorificent homines [uirtuosos secundum ueritatem] propter diuitias et bona fortune et non dignificent homines propter uirtutem in ipsis existentem, cum tamen secundum ueritatem homo non sit honorandus pro | diuitiis et bonis fortune sed propter uirtutem existentem in eo, hinc P fol. 160ra est quod uulgus dignificet et appretiet et honoret uitiosos propter diuitias, non propter uirtutem que sit in eis ; hinc est quod magnanimus tales despicit, unde homines honorat propter uirtutem que est in eis et non ultra illud quod decet. Cum dicitur quod non recordatur beneficiorum sibi impensorum, dico quod uerum est quod non recordatur cum delectatione, sed studet maiora recompensare pro beneficiis sibi impensis. Vel sic dicendum : quod non recordatur [in] tantum beneficiorum sibi impensorum sicut eorum que contulit, cuius ratio est : quia illa que nobis sunt magis delectabilia magis retinemus et aliorum non recordamur ; sed illa que contulit magnanimus sibi sunt magis delectabi-

29 cum *scr.*] et P **30** nec *scr.*] non P **61** beneficiis … impensis *scr.*] beneficis … impenso P **62** eorum *scr.*] earum P **63** aliorum *scr.*] eorum P

35 in littera : 1123 b 9–11. **38** prius : remittit auctor ad aliquam deperditam partem textus.

lia, cum magis sit delectabile beneficia impendere quam accipere, quia impendere est excellentius, accipere autem superexcelli ; cum igitur magnanimo est delectabilius superexcellere, cum hoc sit nobilius quam superexcelli, cum hoc sit minus nobile, ideo eorum que dederit potius recordatur quam eorum que accipit. Cum dicitur quod est otiosus et tardus, dico quod pro tanto dicitur otiosus et tardus, quia non quibuscumque negotiis uel operibus se immiscet ad faciendum sed paucis et non de facili, quia solum immiscet se magnis operibus in quibus est honor magnus. Cum dicitur quod multis fit yronias, dico quod hoc non est uituperabile secundum quod fit ab eo, quia hoc ludendo dicit. Et adhuc hoc facit ut non ostendat suam magnitudinem inter quoscumque, quia inter eos qui sunt constituti in dignitatibus et in bonis fortuniis ostendit suam magnitudinem, quia superexcellit tales, et inter eos uenerari est difficile et uenerabile, ut dicit Philosophus in littera, et uirtus est circa difficile, ideo inter tales suam ostendit magnitudinem ; inter mediocres uero est moderatus : non enim decet quod inter humiles uel mediocres suam ostendat magnitudinem, quia inter eos se redderet honerosum, sicut non decens quod aliquis fortitudinem suam ostendat inter imbecilles, et ideo magnitudinem suam non ostendit. Infert multas yronias, ut dictum est. Cum dicitur quod non potest aliis conuiuere, dico quod non est uituperabile hoc secundum quod Philosophus intelligit : intentio enim eius est quod non potest cum quibuscumque conuiuere sed cum amicis, quia | tales qui cum multis P fol. 160rb
equaliter conuiuunt ut plurimum sunt seruiles et etiam blanditores, et ideo ut ab eo adulationem et blanditionem remoueat, Philosophus dicit quod non potest aliis conuiuere. Cum dicitur quod possidet infructuosa, dico quod hoc non est uituperabile ei, quia hoc dicit Philosophus pro tanto quia magis curat bona honorabilia possidere non lucrosa quam bona lucrosa et utilia : quia possidere bona honorabilia magis pertinet ad sufficientem, possidere autem bona lucrosa magis pertinet ad hominem ostendentem indigentiam ; nunc autem ipse magnanimus non est deprecatiuus, et ideo de talibus bonis non curat : magis enim de bonis anime curat quam de bonis exterioribus. Et nota cum hiis quod motus ipsius magnanimi est lentus et uox grauis et locutio firma et stabilis.

---

66 superexcelli *scr.*] superexcelsi P **81–82** magnitudinem suam non *transp.*] non magnitudinem suam P **86** conuiuunt *scr.*] conueniunt P

---

77 in littera : IV, 1124 b 18–22, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 129, 3, ad 5. **77–78** uirtus est circa difficile : cf. supra, qu. 80, u. 54 cum adn. **94–96** Et nota — firma et stabilis : cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 a 12–16.

< Qvestio 91 >

Consequenter queritur de uitiis oppositis magnanimitati, et cum presumptio et pusillanimitas magnanimitati opponantur, queritur primo utrum presumptio sit uitium. Et uidetur quod non.

< 1 > De ratione presumptuosi est tendere < in > aliqua que sunt supra hominem quibus non est dignus sed ipsum excedunt ; sed hoc non est uitium, ut concedam ; quare etc. Minor apparet sic : dicit Philosophus in X huius quod non oportet secundum persuadentes tantum tendere hominem ad humana nec mortalem tantum tendere ad mortalia, sed debet se homo facere immortalem et diuinum secundum quod potest ; hec autem sunt supra hominem, cum ipsum et eius potestatem excellant, et sunt laudabilia secundum Philosophum ; quare uidetur quod presumptio, cum sit bonum laudabile, non erit uitium.

< 2 > Preterea. Ex omni uitio fit homo malus sicut ex omni uirtute bonus ; sed ex presumptione non efficitur homo malus, quia dicit Philosophus in littera quod qui deficiunt et superhabundant a magnanimitate non sunt mali ; et sic presumptio non erit uitium quantumcumque superhabundet, ut uidetur.

Oppositum uult Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod presumptio uitium est in moribus. Cuius ratio est : potentie naturales tendunt naturaliter in aliquid [de] commensuratum et proportionatum, unde si aliquid facit contra ea que communiter sunt naturalia, illud in natura uitiosum ; nunc autem considerandum quod recte rationis est tendere in aliquod mensuratum et proportionatum : nam quod hoc tendit ad sibi proportionalia et ad illa quibus dignum est, hoc est secundum rectam rationem, si autem excedat sibi proportionalia, hoc est
P fol. 160va uitium ; | sic autem facit presumptuosus : tendit enim ad ea que sibi non sunt proportionalia sed suam excedunt facultatem : dignificat enim se maioribus quam sit dignus.

Tunc ad rationes. Ad primam dico quod in homine est aliquid diuinum et immortale, ut intellectus, et quantum ad hoc dicit Philosophus in X quod homo non tantum debet tendere ad mortalia et terrena sed et ad diuina et immortalia, hoc est : homo debet tendere ad cognitionem diuinorum et immortalium, uerum est, secundum quod facultati hominis competit et est possibilis, non secundum quod eius facultatem excedit.

Ad aliam rationem dico quod Philosophus malum uocat illum qui nocumentum infert alteri, unde cum caymus siue presumptuosus malum alteri non inferat, dicit quod non est malefactor, sed est peccans.

---

15 quantumcumque *scr.*] quam P **25** maioribus *scr.*] minoribus P

---

6 in X huius : 1177 b 31–34, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 130, 1, arg. 2. **13–14** in littera : IV, 1125 a 17–19. **16** in littera : IV, 1125 a 27–32.

< Qvestio 92 >

Tunc queritur utrum presumptio opponatur magnanimitati secundum excessum. Videtur quod non.

< 1 > Quia nichil quod est maximum exceditur ; sed magnanimus tendit ad maxima, cum eis se dignificet ; quare non exceditur ; et sic presumptuosus non opponitur ei secundum excessum.

< 2 > Preterea. Presumptuosus dicitur quis eo quod maioribus se dignificat quam dignus sit ; sed tam in paruis quam in maioribus potest se aliquis dignificare ; ergo tam in paruis quam in magnis potest homo dici presumptuosus cum se dignificat maioribus quam sit dignus ; quare presumptio non opponitur magnanimitati secundum excessum.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod presumptio opponitur magnanimitati secundum excessum, unde considerandum quod magnanimus est extremus magnitudine, sed secundum regulam rationis non est extremus sed medius, quia intendit secundum regulam rationis ad ea quibus dignus est. Vnde ueritas est quod presumptio non excedit magnanimitatem in magnitudine ita quod sit circa maiora quam magnanimitas, sed excedit magnanimitatem quantum ad hoc quod regulam rationis excedit, cum tendit ad ea quibus non est dignus ille qui presumptuosus est, quod non facit magnanimus. Et hoc uoluit prius dicere Philosophus in isto capitulo, cum dixit quod caymus superhabundat ad se, ad magnanimum autem non [ad] superhabundat, eo quod se maioribus dignificat quam sit dignus, sed non superhabundat ad magnanimum, quia non tendit in maiora quam magnanimus, sed cum consideratur | magnanimus secundum P fol. 160vb
quod est medius, hoc est secundum quod tendens secundum regulam rationis ad ea quibus dignus est : sic enim est medius et non extremus, ut dictum est ; sed caymus magnanimo opponitur secundum excessum, et sic patet qualiter magnanimitati opponitur presumptio secundum excessum.

Ad rationes in oppositum. Ad primam. Soluta est : bene enim arguit quod presumptio non excedit magnanimitatem secundum magnitudinem ita quod sit circa maiora quam magnanimus, sed non arguit quin excedat eo quod dignificat se illis quibus dignus non est.

Ad aliam rationem dico quod proprie loquendo non dicitur presumptuosus [nec] qui se magnis magnificat et dignificat, unde si aliquis dignificat se paruis

---

13 magnanimus *scr.*] magnanimitas P **19** magnanimus *scr.*] magnanimitas P **20** ad *scr. cum Arist.* (*1123 b 24 etc.*)] a P **21** superhabundat *scr. cum Arist.* (*ibid.*)] se habundat P **21** maioribus *scr. cum Arist.* (*ibid.*)] minoribus P

---

11 in littera : IV, 1125 a 17–18, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 130, 2, s.c. **20** in isto capitulo : IV, 1123 b 24–26. **25** dictum est : qu. 90, u. 26–31.

magis quam dignus sit, istud uitium opponitur uirtuti que est circa honores mediocres, non opponitur magnanimitati, aut si sic, uitium hoc est cum se dignificat eis quibus dignus non est, et ita rectam rationis excedit regulam.

< Qvestio 93 >

Tunc queritur utrum pusillanimitas sit uitium. Videtur quod non.

< 1 > Ex omni uitio efficitur homo malus sicut ex uirtute bonus ; sed pusillanimes non sunt mali, ut dicitur in littera ; ergo etc.

< 2 > Preterea. Sicut dicitur in littera, pusillanimus est ille qui, cum dignus sit magnis bonis, se priuat illis bonis quibus dignus est. Ex quo arguitur sic : ille qui dignus est magnis bonis est uirtuosus ; sed pusillanimus, ut dicit littera, dignus est magnis bonis ; quare uirtuosus est ; et si sic, pusillanimitas non erit uitium, ut uidetur.

Oppositum uult Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod pusillanimitas est uitium, unde considerandum quod illud quod repugnat inclinationi naturali, illud uitium est in natura, quia contrarium est legi nature ; sed in omnibus rebus tam animatis quam inanimatis est inclinatio naturalis ad exequendum actionem commensuratam et proportionatam sue potentie, ut in igne est naturalis inclinatio ad tale faciendum secundum quod proportionatum sue potentie. Sicut igitur presumptio est uitium, quia tendit in aliquod sibi non proportionatum et commensuratum, quod est supra hominis facultate, ita pusillanimitas uitium est, quia recusat tendere in illa quibus dignus est et in proportionatum et commen-
P fol. 161ra suratum sue potentie : hoc enim in moribus | est uitium, scilicet quod homo recusat facere illa que debet facere et quod non tendit in illa in que tendere debet, et hoc facit pusillanimus, et ideo pusillanimitas uitium.

Ad rationes. Ad primam. Soluta est : quia ibi uocat Philosophus malum qui < non > infert nocumentum alteri nisi per accidens, si inferat, et illud accidens est pro tanto quia recusat tendere si non operatur illa per que alii possent iuuari.

Ad aliam rationem dico quod pusillanimus non dicitur dignus magnis bonis quia omnes uirtutes habeat, sed quia habilis est ad uirtutem, et hoc < ex > habilitate naturaliter bona uel ex scientia quam habet uel ex bonis nature que

---

20 non *transp.*] *post* tendere P

---

3 in littera : cf. supra, qu. 91, u. 13–14 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 133, 1, arg. 1. **4** in littera : IV, 1125 a 19–20, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 133, 1, arg. 2. **9** in littera : IV, 1125 a 17–27.

habet, sed cum eis non utitur sicut debet et decet eum, ideo dicitur uitiosus quia dimittit rectam regulam rationis.

< Qvestio 94 >

Tunc queritur utrum pusillanimitas opponitur magnanimitati. Et uidetur quod non.

Quia pusillanimitas causatur ex ignorantia ; sed ignorantia magis opponitur prudentie quam pusillanimitati ; quare etc.

Oppositum dicitur in littera.

Ad questionem intelligendum quod pusillanimitas opponitur magnanimitati secundum quod consideratur secundum se et secundum rationem propriam et speciem : quia magnanimus ex magnitudine sui animi tendit ad magna, pusillanimus ex paruitate sui animi recusat illa magna.

Alio modo potest sumi attendendo ad causam suam, et hoc uel ex parte intellectus uel ex parte appetitus. Si autem sumatur pusillanimitas attendendo ad suam causam ex parte appetitus, sic eius causa est timor deficiendi, unde cum falso existimat aliqua excedere suam facultatem, que non excedunt, ex timore deficiendi non tendit ad ea. Potest autem considerari quantum ad effectum, qui est retrahere a magnis, qui effectus prouenit ex timore deficiendi ut ex causa. Vnde si pusillanimitas sumatur attendendo ad suam causam, sic non opponitur magnanimitati, cum eius causa sit ignorantia.

Vnde considerandum quod illa ignorantia non opponitur prudentie : non enim causatur illa ignorantia ex insipientia que prudentie opponitur, sed causatur ex pigritia considerandi suam dignitatem proprie. Etiam attendendo ad effectum non opponitur magnanimitati. Sed sumendo secundum propriam rationem et speciem, secundum quod magnanimus [et] magnitudine sui animi tendit ad magna, pusillanimus autem ex paruitate sui animi recusat illa magna ; sic pusillanimitas magnanimitati opponitur, sic autem secundum propriam rationem et speciem attenditur oppositio uitii ad uirtutem.

< * * * >

---

26 * * *] *hic deficit resp. ad arg.*

---

3 pusillanimitas causatur ex ignorantia : cf. *Eth. Nic.* IV, 1125 a 21–23, sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 133, 2, arg. 1. **5** in littera : IV, 1125 a 32–33.

< Qvestio 95 >

Lectio XXXV

Mansuetudo | autem… Circa capitulum istud de mansuetudine, cum mansuetudo et clementia uideantur multum propinqua, queritur utrum sint idem. Et loquimur nunc de mansuetudine secundum quod pro uirtute sumitur, non secundum quod declinat ad defectum ire. Videtur quod sint idem.

< 1 > Quia mansuetudo est moderatiua irarum ; clementia etiam idem uidetur esse quod moderatio ire uel mitigatio ; quare uidetur quod idem sint.

< 2 > Preterea. Tullius in sua Rethorica dicit quod clementia est uirtus per quam animus concitatus ad odium alicuius, benignitate retinetur ; quare clementia, ut uidetur, est mitigatio odii et moderatiua ; sed odium causatur ex ira ; nunc < autem > mansuetudo consistit circa iras ; quare idem erunt, cum sint circa idem.

< 3 > Preterea. Diuersis uirtutibus unum uitium non opponitur : si igitur diuerse uirtutes essent, eis non opponeretur unum uitium ; sed crudelitas utrique opponitur ; quare unum et idem sunt, ut uidetur.

Oppositum uidetur : dicit Seneca quod clementia est quedam lenitas superioris ad inferiorem ; < sed mansuetudo non solum est superioris > sed cuiuscumque ; quare non sunt idem.

Ad questionem intelligendum : uirtus moralis est circa passiones interiores aut circa actiones exteriores quarum actionum passiones interiores sunt principia aut impedimenta, ad minus quarundam, et ex hoc contingit quod illa uirtus que est circa passiones interiores est moderatiua passionum interiorum et quod in eundem effectum coincidit cum uirtute que est circa actus exteriores, sicut de iustitia et liberalitate, que coincidunt in eundem effectum, ut iustitia circa actum exteriorem, liberalitas autem circa passionem interiorem, uerbi gratia : homo ex nimio affectu et inordinato appetitu ad pecunias inclinatur ad furtum faciendum, quod prohibet iustitia : < nam > pertinet ad ipsam hoc prohibere ; sed liberalitas est moderatiua passionum anime circa pecunias, ad quam moderantiam sequitur petere non aliena et etiam furta non facere, sicut ad prohibitionem furti sequitur furtum non facere, et ita iustitia et liberalitas coincidunt in eundem effectum, licet diuersimode.

Sic in proposito potest considerari : ex passione enim ire contingit quod homo querit maiorem punitionem quam oporteat, et ad clementiam pertinet

---

16 sed — superioris *suppl. ex Thoma de Aq.* (*loc. laud. in app. fontium*)

---

1 *Eth. Nic.* IV, 1125 b 26. **7** Tullius in sua Rethorica : *De inv.* II, LIV, 164 (ed. ACHARD p. 227), loc. laud. a THOMA DE AQ., *II^{a} II^{ae}*, 157, 1, arg. 2. **15** Seneca : *De clementia* II, III, 1 (ed. HAASE p. 300), loc. laud. a THOMA DE AQ., *II^{a} II^{ae}*, 157, 1, s.c. **18–19** uirtus moralis — actiones exteriores : cf. supra, qu. 79, u. 3–4 cum adn., loc. laud. a THOMA DE AQ., *II^{a} II^{ae}*, 157, 1, resp.

proprie quod sit moderatiua et diminutiua punitionis et pene que deberet infligi pro iniuria illata ; nunc autem clementia potest impediri ex uehementi motu ire, et ideo mansuetudo istum motum mitigat. Vnde clementia | et mansuetudo differunt, quia clementia proprie est moderatiua punitionis exterioris, mansuetudo est moderatio passionis ire interioris, et in hoc differunt. P fol. 161va

Ad rationes. Ad primam. Cum dicitur quod clementia est moderatiua irarum, dico quod falsum est, sed est moderatiua punitionis exterioris.

Ad aliam rationem dico quod non intendit Tullius quod clementia sit moderatiua irarum, sed intendit quod est moderatiua illius passionis que consequitur ad iram.

Ad aliam rationem dico quod proprie loquendo crudelitas non opponitur mansuetudini sed mansuetudini opponitur iracundia, clementie autem magis proprie opponitur crudelitas : proprie enim crudelis dicitur qui causam punitionis habet sed modum puniendi non habet, immo eum excedit ; qui autem delectatur in punitione alicuius cum causam non habeat punitionis non debet dici crudelis sed seuus uel ferus ; talis autem non habet affectum humanum, quia homo naturaliter debet hominem diligere. Et sic patet quod clementie opponitur crudelitas.

< Qvestio 96 >

Tunc queritur utrum mansuetudo sit uirtus, et loquor de mansuetudine, ut dictum est, non secundum quod ad defectum ire declinat. Et idem etiam potest queri de clementia. Videtur quod mansuetudo non sit uirtus.

Virtus [autem] corrumpitur ex superhabundantia et defectu, ut prius dicebatur, secundum medium autem saluatur ; sed clementia et mansuetudo se < habent > secundum quandam diminutionem, quia mansuetudo passionem interiorem diminuit, ut dictum est, clementia autem punitionem exteriorem diminuit ; quare uidetur quod non sint uirtus.

Oppositum uult Philosophus : dicit enim in littera quod mansuetudo est uirtus que habet esse circa iras ; et Seneca dicit, De clementia, quod omnes boni uiri prestabunt clementiam.

---

45 crudelis *scr.*] crudelitas P **46** autem *scr.*] aut P **Qu. 96.** **11** uiri *scr. cum Seneca* (*loc. laud. in app. fontium*)] sibi P

45–46 proprie enim crudelis — eum excedit : cf. Senecam, *De clementia* II, IV, 3 (ed. Haase p. 301), sicut refert Thomas de Aq., *II^a II^{ae}*, 157, 1, ad 3. **Qu. 96.** **1–2** ut dictum est : qu. 95, u. 3–4. **4–5** ut prius dicebatur : qu. 38 ; eandem uero sententiam laudat Thomas de Aq., *II^a II^{ae}*, 157, 2, arg. 2. **7** ut dictum est : qu. 95, u. 35–37. **9** in littera : IV, 1125 b 26–1126 b 10. **10** De clementia : II, V, 1 (ed. Haase p. 301), loc. laud. a Thoma de Aq., *II^a II^{ae}*, 157, 2, s.c.

Ad questionem intelligendum quod clementia et mansuetudo sunt uirtutes : est enim clementia, ut dictum est, uirtus diminutiua punitionis exterioris, mansuetudo est uirtus moderatiua passionis. Et quod utraque sit uirtus patet : quia uirtus est in hoc quod appetitus irascibilis subditur rationi et sub ipsa ratione regulatur ; sed hoc reperitur in utraque earum, quia in clementia : quia in diminuendo punitionem exteriorem inspicit ad rationem et ad regulam rationis mitigando punitionem et diminuendo secundum quod oportet ; mansue-
P fol. 161vb tudo etiam moderan|do passiones interiores inspicit rationem et ad iudicium rationis, ut in quibus oportet irasci et quibus et qualiter, ut dicitur in littera, et ideo cum appetitus irascibilis subdatur iudicio rationis in mansuetudine et clementia, manifestum est quod utraque est uirtus.

Ad rationem intelligendum propter dissolutionem quod alique sunt uirtutes que magis superhabundantie quam defectui assimilantur, ut fortitudo, cum sit contra timiditatem, que defectui similatur, magis habundantie similatur quam defectui ; temperantia autem magis defectui assimilatur quam superhabundantie, quia principaliter est contra superhabundantiam concupiscentie delectationis ad quam superhabundantiam homines magis inclinantur quam ad defectum : omnes enim querunt delectationem aliquam in uita sua, unde si unam delectationem fugiant, prosequuntur aliam, sicut prius dictum fuit. Tunc dico quod mansuetudo assimilatur magis defectui quam superhabundantie : est enim contra superhabundantiam uindicte ad quam homo magis inclinatur cum iniuria sibi est illata † uidetur nimis parua † ; ex quo patet quod magis homo ad superhabundantiam uindicte inclinatur quam ad defectum, et ideo mansuetudo, cum magis contra istam superhabundantiam, diminuit et mitigat passionem interiorem ; clementia autem diminuit et mitigat punitionem exteriorem, ita quod utraque harum uirtutum est diminutiua, diuersimode, ut dictum est, et secundum rationem et secundum rectam regulam rationis.

Ex hiis patet solutio ad rationem : quia defectus qui est extra regulam rationis non inuenitur in clementia et mansuetudine.

---

14 passionis *scr.* (*cf. supra, qu. 95, u. 37*)] punitionis P

---

13 ut dictum est : qu. 95, u. 35–37. **16–17** in diminuendo — inspicit ad rationem : cf. Senecam, *De clementia* II, v, 1 (ed. Haase p. 301), sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 157, 2, resp. **20** in littera : 1125 b 31–1126 a 1, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 157, 2, resp. **23-24** alique — assimilantur : cf. supra, qu. 52. **31** prius : qu. 17, u. 19–22. **33–34** uidetur nimis parua : haec sunt uerba Sallustii, non perfecte in reportatione retenta uel postea corrupta ; cf. Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 157, 2, ad 2 (ed. Leon. t. X, p. 268b) : « quia *vix alicui nimis parvae videntur iniuriae sibi illatae*, ut dicit Sallustius [*Bellum Catilinae* li] ». **38** ut dictum est : qu. 95, u. 35–37.

< Qvestio 97 >

Consequenter queritur utrum irasci sit licitum. Et uidetur quod non.

Quia nullum malum est licitum ; sed irasci est malum, ut probabo ; quare irasci non est licitum. Minor sic declaratur : quia esse sine ratione est malum anime, cum bonum anime sit esse cum ratione ; sed ira uel iratus rationem perfecte non audit, ut dicitur VII huius ; quare etc.

Oppositum patet per Philosophum : quia quod est laudabile est bonum ; sed irasci est laudabile, quia defectus ire uitium est, ut probat Philosophus in littera ; quare etc.

Ad questionem intelligendum quod ira est passio appetitus sensitiui a qua denominatur appetitus irascibilis ; malum autem in passione attenditur dupliciter : uno modo ex ratione passionis : quedam enim sunt que suo nomine important malitiam mox cum nominata sunt, ut dictum est II huius, ut furtum, inuidia, homicidium, adulterium et cetera talia que inuoluta sunt malitia ; in hiis autem non inuenitur superhabundantia | et defectus et P fol. 162ra medium laudabile, sed in eis attenditur malitia ; talis autem passio non est ira, quia contingit bene et male irasci, ut dicitur in littera, ut de iniuria sibi illata contingit irasci secundum quod oportet et appetere uindictam secundum quod oportet. Secundo modo attenditur malum in passione ex quantitate, scilicet secundum habundantiam et defectum ; in talibus superhabundantia et defectus uituperantur pro iniuria sibi illata, et hoc secundum quod oportet, et sic de aliis ; defectus autem ire, ut < cum > homo non irascitur quando oportet et sicut oportet, iste defectus pertinet ad insipientiam : nam insipientis est non tristari ex iniuria sibi illata et non appetere uindictam secundum quod oportet. Vnde ira suo nomine non implicat uel importat malitiam. Irasci igitur in superhabundantia et defectu uitium, medio autem modo, scilicet sicut oportet et quibus oportet et quando oportet et sic de aliis, licitum est. Vnde in summa ira considerata secundum se non est malum, considerata autem secundum habundantiam et defectum, uitium est et malum.

Ad rationem dico quod ira dupliciter potest se habere ad rationem : uno modo antecedenter, et talis est malum : multotiens enim remouet rationem a sua rectitudine ; alio modo potest se habere ira ad rationem, scilicet consequenter, et cum aliquis ex iudicio rationis prehabito mouetur ad prosequendum uindictam de iniuria sibi illata, et sic irasci non est malum, quia non est sine ratione.

---

16 iniuria *scr.*] iniurititia (*sic*) P

---

5 VII huius : 1149 a 25–31, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 158, 1, arg. 2. **6** per Philosophum : *Eth. Nic.* IV, 1125 b 30–1126 a 1. **12** II huius : 1107 a 8–14, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 158, 1, resp. **16** in littera : IV, 1125 b 30–1126 b 9.

< Qvestio 98 >

Tunc queritur utrum ira sit uitium. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia ira est passio ; sed circa passiones nec laudamur nec uituperamur, ut in III dicebatur ; quare nec secundum iram. Tunc arguo sic : illud secundum quod non uituperamur non est uitium ; sed secundum iram non uituperamur ; quare ira non est uitium.

< 2 > Preterea. Ira est cum tristitia ; quod autem est cum tristitia non est uoluntarium ; quare ira non est uoluntarium ; sed quod non est uoluntarium non est uitium in moribus ; quare etc.

Oppositum uult Philosophus in littera, quod ira in superhabundantia est peccatum.

Ad questionem intelligendum, sicut prius dictum est, quod ira est passio appetitus sensibilis ; nunc autem sic est quod in tantum habet passio appetitus sensitiui de bonitate in quantum a ratione regulatur, et in tantum de malitia in quantum ab ordine et regula rationis deficit uel ipsum ordinem excedit, ita quod loquendo de bono et malo morali, passio secundum se sumpta < bona > uel mala non dicitur, sed secundum quod fertur ad ordinem rationis.

Tunc dico quod ira a ratione dupliciter potest < ordinem > habere : uno modo quantum ad appetibile quod est uindicta pro iniuria illata, et si habeat
P fol. 162rb ordinem secundum quod oportet, tunc ira est bonum et lau|dabile, si autem alio modo habeat ordinem, scilicet quod excedit ordinem rationis alio modo quomodo oportet uel magis quam oportet uel deficit ab ordine rationis, tunc ira malum est in deficiendo uel superhabundando, cum transcendat regulam rationis. Secundo modo potest ira sumere uel habere ordinem a ratione quantum ad passionem interiorem ipsius ire, ut mitigetur ira interius et exterius, ut < sanguis > non ferueat seu ebuleat magis quam oportet, et ira sic recta bonum est et laudabile, cum non excedat regulam rationis ; si autem deficiat uel superhabundet ordinem rationis, malum est et uituperabile.

Ad rationes. Ad primam. Cum dicitur : secundum passiones non laudamur uel uituperamur, dico quod uerum est, secundum passiones absolute sumptas, secundum tamen passiones prout referuntur ad ordinem rationis, deficiendo uel superhabundando uel medium tenendo, laudamur uel uituperamur.

Ad aliam rationem. Ista ratio soluetur postea cum loquitur de ira, utrum ira et tristitia sint uoluntaria.

13–14 in tantum … in quantum *scr.*] tantum … in quando P **29** sumptas *scr.*] consumptas P

---

3 in III : reuera II, 1105 b 29–30, sicut recte refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 158, 2, arg. 1. **9** in littera : IV, 1126 a 8–11. **11** prius : qu. 97, u. 9–10. **25** ut sanguis — magis quam oportet : cf. Arist., *De an.* I, 403 a 31–b 1 (interpr. Guillelmi et Michaelis Scoti). **32** soluetur postea : remittit auctor ad quaestiones deperditas super lib. VII, ut uidetur (cf. supra, p. 37).

< Qvestio 99 >

De ueridicis autem et falsidicis dicemus similiter… Queritur primo de ueritate, utrum sit uirtus. Et uidetur quod non. Lectio XXXVI

Ad ueritatem siue ad ueracem pertinet manifestare in ipso existentia ; sed manifestare omnia existentia in homine, siue bona siue mala fuerint, non est laudabile ; ergo non est uirtus, quia omnis uirtus laudabilis est.

Oppositum dicit Philosophus in littera, quod uerum est bonum et laudabile et uerax laudabilis ; et in II huius, ubi ueritatem inter uirtutes enumerat.

Ad questionem intelligendum quod ueritas uno modo sumitur secundum quod est quedam equalitas intellectualis signi et signati, et sic est adequatio rei et intellectus, et non est uirtus isto modo. Alio modo sumitur ueritas, ut cum homo manifestat existentia in eo dictis et factis, sermone et conuersatione exteriori, et talis homo dicitur uerax, unde V Metaphisice dicit Philosophus quod res est uera que talis est qualis apparet, que autem talis non apparet qualis est, falsa est ; sic etiam homo dicitur uerax quando talis apparet qualis est. Vnde sine dubio ueritatem dicere et manifestare est actus bonus secundum se, et cum sit bonus actus secundum se, patet quod homo uerax, cuius est iste actus bonus, uirtuosus est.

Ad rationem dico quod ad manifestandum ea que sunt in homine potest esse error et uitium siue illa sint bona siue mala, et hoc cum < non > obseruentur debite | circumstantie, ita quod non fiat sicut oportet uel quando P fol. 162va oportet et sic de aliis circumstantiis ; si autem homo manifestet ea que sunt in ipso obseruando circumstantiis sicut debet, tunc non est uitium sed uirtus.

---

4 existentia *scr.*] ex natura P **13** qualis *scr.*] qualiter P **20** non *scr.*] homo P

---

1 *Eth. Nic.* IV, 1127 a 19–20. **3** Ad ueritatem — in ipso existentia : cf. *Eth. Nic.* IV, 1127 a 23–26, sicut refert Thomas de Aq., *II*^{a} *II*^{ae}, 109, 1, arg. 2. **6** in littera : IV, 1127 a 29–30, loc. laud. a Thoma de Aq., *II*^{a} *II*^{ae}, 109, 1, s.c. **7** in II huius : 1108 a 19–20, loc. laud. a Thoma de Aq., *II*^{a} *II*^{ae}, 109, 1, s.c. **12** V Metaphisice : 1024 b 21–26 ; 1025 a 2–6.

< Qvestio 100 >

Tunc queritur utrum ueritas sit uirtus specialis. Et uidetur quod non.

< 1 > Verum et bonum conuertuntur ; nunc autem bonitas non est uirtus specialis sed est consequens omni uirtuti et est sicut genus ; quare nec ueritas erit uirtus specialis sed communis.

< 2 > Preterea. Ad uirtutem pertinet manifestare suum statum ; sed hoc est commune omni uirtuti : ad omnem enim uirtutem hoc pertinet : habitus cuiuslibet uirtutis per operationes exteriores manifestatur, quia ipsius uirtuosi est operari ; quare ueritas est communis uirtus.

Oppositum uult Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod ueritas est uirtus specialis. Vnde considerandum quod uirtus habentem perficit et opus eius reddit bonum, ut in II huius dicebatur, ita quod in omni actu in quo inuenitur bonitas specialis oportet esse uirtutem specialem a quo procedat ; nunc autem manifestare ueritatem est aliquis actus specialis bonus, alius ab aliis actibus in quo est bonitas specialis differens ab aliis bonitatibus aliorum actuum ; et ideo oportet esse aliquam uirtutem specialem a qua procedat iste actus et ex qua reddatur bonus ; sed illa uirtus est ueritas ; et ideo est uirtus specialis.

Ad rationes. Ad primam dico quod ueritas que est uirtus specialis non conuertitur cum bonitate que est communis omni uirtuti, quia est bonitas alterius modi quam sit bonitas que consistit in fortitudine et in aliis uirtutibus.

Ad aliam rationem intelligendum quod omnis uirtus moralis speciem accipit et rationem ex eo quod est per se, non ex eo quod est per accidens. Tunc dico quod ueritas per se intendit et ad eam pertinet manifestare per se ea que sunt in homine et statum hominis, alie autem uirtutes non intendunt manifestare per se statum hominis sed per accidens, et hoc apparet : fortis enim intendit fortiter agere per se propter bonum uirtutis, et si hoc faciat et manifestet suum habitum, hoc non est per se sed per accidens, sed uerax per se intendit manifestare suum habitum et ea que sunt in homine, et ideo si hoc occurrat aliis uirtutibus, hoc non est per se sed per accidens.

---

13 uirtutem *scr.*] actum P **19** uirtuti *scr.*] uirtute P **26–28** hoc … hoc *scr.*] homo … homo P

---

9 in littera : cf. supra, qu. 99, u. 6–7 cum adn. **11–12** in II huius : cf. supra, qu. 44, u. 9 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 109, 2, resp.

< Qvestio 101 >

Tunc queritur utrum ueritas declinet in minus. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia inclinare in maius est falsum et mendacium, sic in minus, quia adeo falsum est quatuor esse tria | sicut est quatuor esse quinque ; sed falsum P fol. 162vb
seu mendacium per se uituperabile est et fugiendum ; et < sic > uirtuosus non declinat ad minus.

< 2 > Preterea. Quod uirtus aliqua declinet < ad unum > extremum magis quam ad aliud, hoc est quia ei magis conuenit ; sed ueritas, cum sit quedam equalitas in medio punctali, uidetur consistere in hoc quod non declinat magis ad unum extremum nec ei conuenit quam alteri ; quare etc.

Oppositum uult Philosophus in littera : dicit enim quod uerax ad minus declinat, non [est] ad maius, et hoc est prudentius eo quod homines efficiuntur honerosi aliis cum de se superhabundanter loquuntur.

Ad questionem intelligendum quod declinare in minus est dupliciter : uno modo affirmando minora de se ipso quam in ipso sint non tamen negando maiora, et sic affirmando homo uerax non recedit a ueritate eo quod minus in maiore saluatur : qui enim habet maius, habet et minus, et ideo si uerax affirmet minus ad ipsum declinando, non tamen negando maius, hoc non est recedere a ueritate, sed sic declinare est prudentius, eo quod illi qui de se maiora affirmant et uolunt extolli, fiunt hominibus honerosi, qui autem minora de se dicunt uidentur gratiosi magis et uitantes superbiam. Alio modo contingit hominem in minus declinare affirmando minus de se et negando maius, et sic declinare est uituperabile et non pertinet ad ueracem. Vnde considerandum quod aliquis potest ad minus declinare absque hoc quod recedat a ueritate, sed ad maius non quin a ueritate recedat et faciat uitium. Et ideo ueritas magis conuenit cum declinare ad minus quam cum declinare ad maius.

Ex dictis solute sunt rationes, sicut patet intendenti : prima enim ratio arguit de secunda declinatione ad minus negando maius uel maiora, quare non est sine uitio.

Alia autem ratio soluta est, quia ueritas magis conuenit declinationi ad minus, sicut dictum est.

---

8 in hoc *scr.*] ita P **14** quam … sint *scr.*] quandoque … siti P

3–4 falsum seu mendacium — fugiendum : cf. *Eth. Nic.* IV, 1127 a 28–29, sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 109, 4, arg. 1. **10** in littera : IV, 1127 b 7–9, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 109, 4, s.c.

< Liber Qvintvs >

< Qvestio 102 >

Lectio XXXVII

De iustitia autem et iniustitia intendendum… Circa istum V, qui est de iustitia, incidunt dubia. Et primo cum sic diffiniatur iustitia, quod est *uoluntas constans et perpetua unicuique tribuens quod suum est*, ideo primo queritur utrum hec diffinitio iustitie assignetur competenter. Et uidetur quod non.

< 1 > Quia sicut in littera dicit, iustitia est habitus per quem homines sunt operatiui iustorum et uolunt iusta ; sed uoluntas non est habitus sed actus uel potentia magis ; quare etc.

< 2 > Preterea. Sicut communiter dicitur, iustitia est quedam rectitudo ; sed
P fol. 163ra | uoluntas non est rectitudo uoluntatis, quia tunc nulla uoluntas esset peruersa, quod falsum est ; quare male diffinitur iustitia primo modo, ut uidetur.

< 3 > Preterea. Videtur quod inconuenienter dicatur quod iustitia sit uoluntas constans et perpetua : quia ipse loquitur de iustitia que est humana uoluntate ; < sed iustitia que ab humana uoluntate > prouenit non est perpetua ; quare ibi male ponitur perpetuum.

< 4 > Preterea. Videtur quod male ponatur ibi constans : quia est immutabilis, quare posito altero eorum non debet reliquum poni.

< 5 > Preterea. Videtur quod iustitia non conueniat nisi superioribus et principibus : quia dicitur in illa diffinitione quod iustitia est unicuique tribuens quod suum est ; sed tribuere unicuique quod suum est pertinet ad principem et ad superiorem, non ergo inferioribus, ut uidetur.

Oppositum patet : quia communiter dicitur quod iustitia est uoluntas constans et perpetua tribuens unicuique quod suum est.

---

21 iustitia est *scr.*] est uirtus P

---

1 *Eth. Nic.* V, 1129 a 3. **2–3** uoluntas — suum est : cf. *Corpus Iuris Ciuilis, Inst.* I, 1 (ed. Krueger t. I, p. 1a) : « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuicumque tribuendi ». **5** in littera : 1129 a 6–9, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 1, arg. 1. **8** iustitia est quedam rectitudo : sententia Anselmi Cantvariensis, *De ver.* XII (ed. Schmitt p. 191–196), sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 1, arg. 2. **12** ipse : scilicet Aristoteles.

Ad questionem intelligendum quod dicta diffinitio iustitie bona est si bene intelligatur : est enim iustitia uirtus, ut ad presens suppono et postea uidebitur ; uirtus autem est, ut in II huius libri dicebatur, que habentem perficit et opus eius bonum reddit, ita quod uirtus est quidam habitus, ex quo habitu sequitur actus bonus ; iste autem actus bonus uirtuti iustitie circa proprium obiectum tangitur per hoc quod dicitur *tribuens unicuique quod suum est*, quia tribuere unicuique quod suum est, est actus bonus et est circa res exteriores que sunt ad alterum. Iterum, ad hoc quod homo sit uirtuosus plura requiruntur, ut patet in II huius : primo quod sciens operetur, eligens et propter finem debitum, et etiam quod perseueranter operetur. Primum in secundo includitur, quia ignorans non eligit si non uult : quod enim est uoluntarium non potest esse ignotum ; patet ergo quod uirtus est uoluntaria ; ad hoc autem denotandum ponitur in hac diffinitione *uoluntas* et ad denotandum quod operationes secundum uirtutem sunt uoluntarie ; ad denotandum autem immobilitatem in operatione secundum illam ponitur ibi *constans* ; et ideo satis competenter traditur illa diffinitio de iustitia sic intelligendo.

Sed attendendum quod ibi ponitur actus pro habitu, et ideo si illam diffinitionem uelimus reducere ad perfectam, simpliciter dicamus quia iustitia est habitus secundum quem homo ex uoluntate constanti et perpetua tribuit unicuique quod suum est, et huic diffinitioni consentit postea Philosophus, qui uult quod iustitia sit habitus operatiuus iusti secundum electionem, secundum electionem autem importat uoluntarium.

Tunc ad rationes. Ad primam dico quod habitus multotiens diffinitur | per actum, quia relatiue dicitur ad ipsum, melius autem diceretur uel poneretur habitus quam actus in illa diffinitione, ut dictum est. P fol. 163rb

Ad aliam rationem dico quod iustitia non est rectitudo essentialiter sed causaliter, quia est habitus secundum quem aliquis recte operatur. Vnde per ea que in dicta diffinitione ponuntur, satis habetur quod iustitia est rectitudo causaliter, quia cum dicitur quod iustitia est habitus tribuens unicuique quod suum est, tamen hoc ad uoluntatem peruersam non pertinet, satis innuitur quod pertinet ad rectitudinem uoluntatis.

Ad aliam rationem dico quod non debet intelligi quod homo perpetue talem uoluntatem habeat, sed quod immobiliter se habeat in operando ea que ad iustitiam pertinent, ita quod non dicetur iustus qui aliquando obseruat ea que ad iustitiam pertinent et quando sibi illa occurrunt, et sic debet intelligi.

---

55 operando *scr.*] comparando P

---

24 postea : qu. 103. **25** in II huius libri : cf. supra, qu. 44, u. 9 cum adn. **31** in II huius : cf. supra, qu. 40, u. 34–52 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 1, resp. **42** postea Philosophus : V, 1134 a 1–2, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 1, resp.

Ad aliam rationem. Cum dicitur quod non debet ibi poni constans cum ibi ponatur perpetuum, dico quod ista possunt referri ad diuersa, ita quod perpetuitas referatur ad operationem et constantia ad firmitatem propositi.

Ad aliam rationem dico quod sine dubio iudicis est unicuique quod suum est per modum imperantis et regulantis < tribuere >, sed hoc etiam ad subditos pertinet per modum cuiusdam executionis, et sic alio et alio modo conuenit iustitia iudici et principi et subditis.

< Qvestio 103 >

Tunc queritur utrum iustitia sit uirtus. Et uidetur quod non.

Omnis uirtus est circa agibilia a nobis : per hoc enim differt ab arte ; sed iustitia est circa res exteriores, ut patebit in littera post ; res autem exteriores sunt factibilia, ut dicitur in VIII Metaphisice ; talia < autem > non sunt a nobis agibilia ; quare etc.

Oppositum uult Philosophus in littera, qui dicit iustitiam esse uirtutem, et in II huius, ubi eam enumerat inter uirtutes.

Ad questionem intelligendum quod iustitia est uirtus. Quia uirtus, ut in II huius habitum est, est que habentem perficit et opus eius bonum reddit ; sed hoc facit iustitia in homine : perficit enim habentem et opus eius bonum reddit, quia ab ipsa iustitia rectificantur operationes hominis secundum regulam rationis ; bonum autem hominis est esse secundum regulam rationis : esse enim hominis ordinatum secundum equalitatem ad alterum recompensando secundum quod oportet est esse secundum bonum rationis, et hoc facit iustitia in homine ; et ideo est uirtus. Vnde de iustitia dicit Tullius quod uiri maxime dicuntur boni propter eam et quod maximus splendor uirtutis est in ea.

P fol. 163va Ad rationem dico quod iustitia | non est circa res exteriores ita quod sit habitus factiuus talium : tunc non esset uirtus sed ars ; sed est circa res exteriores secundum quod cadunt in usum hominis secundum equalitatem quandam ad alterum. Et sic, non obstante illa ratione, iustitia est uirtus.

---

14 iustitia *scr. cum Gauthier* (*Deux témoignages…, p. 274*)] iustitiam P **16** uirtutis *scr. cum Gauthier* (*ibid., et cf. Tullium, loc. laud. in app. fontium*)] uirtus P

---

3 in littera post : remittit auctor ad expositionem litterae lib. V, 1130 b 30ss. **4** in VIII Metaphisice : reuera *Metaph.* IX, 1050 a 15–b 3, sicut recte refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 3, arg. 3. **6** in littera : V, 1129 a 3ss. **7** in II huius : 1108 b 7–9. **8–9** in II huius : cf. supra, qu. 44, u. 9 cum adn., loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 3, resp. **15** Tullius : *De officiis* I, VII, 20 (ed. Testard t. I, p. 114), loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 3, resp.

< Qvestio 104 >

Tunc queritur in quo sit iustitia ut in subiecto, utrum in uoluntate uel < in > intellectu seu ratione. Videtur quod non in uoluntate.

< 1 > Quia iustitia quandoque dicitur ueritas ; sed ueritas non est in uoluntate sed in intellectu uel ratione ; quare etc.

< 2 > Preterea. Iustitia se habet ad alterum, sicut patebit inferius ; sed considerare ordinem unius ad alterum non est uoluntatis sed intellectus uel rationis ; quare etc.

< 3 > Preterea. Omnis uirtus est moralis uel intellectualis, ut prius habitum est ; sed iustitia non est intellectualis, cum non ordinetur ad scientiam, ut post patebit ; ergo est moralis. Tunc arguo : omnis uirtus moralis est in parte que rationalis per participationem ; rationalis < autem > per participationem est appetitus sensitiuus qui diuiditur in irascibilem et concupiscibilem ; quare iustitia non erit in uoluntate sed magis in appetitu.

Oppositum patet per Philosophum, qui inferius eam diffinit per actum uoluntatis dicens quod est habitus operatiuus secundum electionem ; sed electio est actus uoluntatis ; quare etc.

Ad questionem intelligendum quod illa potentia anime est subiectum uirtutis ad cuius operationes rectificandas ordinatur illa uirtus [cuius est illa potentia] : habitus enim regulat operationes potentie cuius est habitus. Nunc autem sic est quod iustitia non ordinatur ad rectificandum operationem intellectus : non enim ordinatur ad speculationem : ex hoc enim quod aliquis recte intelligendo et speculando se habet, non dicitur iustus. Cum igitur non ordinatur ad rectificandum intellectum seu operationem rationis, manifestum est quod non est < in > potentia anime que est intellectus ut in subiecto.

Homo autem dicitur iustus eo quod recte se habet in agendo ad alterum ; appetitus autem est principium proximum operationis. Nunc autem appetitus duplex est : quidam est appetitus qui est in < parte > sensitiua ipsius anime, alius autem est appetitus intellectualis, qui dicitur uoluntas ; oportet ergo quod iustitia in altero istorum sit sicut in subiecto.

Appetitus † conueniunt qui est uiui uel † in parte anime sensitiua diuiditur in duo : nam quidam in parte anime sensitiua consupiscibili et quidam in irascibili. Obiectum autem appetitus qui est in parte anime sensitiua quantum ad irascibilem est malum, quantum ad concupiscibilem est bonum ; sed

---

25 homo autem *scr.*] aut homo P **30** sensitiua *scr.*] sensitiue P **31** quidam *scr.*] quedam P

---

3 iustitia quoandoque dicitur ueritas : cf. Thomam de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 109, 3. **5** inferius : qu. 105. **8** prius : loc. non inueni ; fort. remittit auctor ad expositionem litterae ultimi capituli lib. I. **10** post : remittit auctor ad partem textus deperditam. **14** inferius : V, 1134 a 1–3.

P fol. 163vb in neutro horum appetituum est iustitia : | quia iustitia, sicut nunc supponitur, se habet secundum quandam equalitatem ad alterum ; nunc autem uis anime sensitiue non potest cognoscere ordinem et proportionem unius ad alterum, secundum quam proportionem et ordinem debet esse uirtus et iustitia ; ergo in ui anime sensitiua non erit iustitia siue in irascibili et concupiscibili, que sunt partes anime sensitiue.

Ergo oportet quod iustitia sit in appetitu intellectuali, qui dicitur uoluntas, ut in subiecto : unde sicut rationis et intellectus est considerare proportionem et ordinem unius ad alterum, sic uoluntatis est uelle aliquid et in illud ferri secundum ordinem et proportionem unius ad alterum, eo quod uoluntas, que est in ratiocinatione, consequenter se habet ad cognitionem et apprehensionem ipsius intellectus seu rationis.

Ad rationes. Ad primam dico quod uoluntas est propinqua intellectui seu rationi, et ideo potest contingere quod ueritas considerata ab intellectu imprimetur in uoluntate, quia uoluntas sequitur cognitionem et apprehensionem intellectus, ita quod pro tanto dicetur ueritas in uoluntate, quia est propinqua intellectui et sita in ratiocinatiuo ; proprie tamen non est ueritas nisi in intellectu.

Ad aliam rationem dico, sicut prius dictum est, quod uoluntas in ratiocinatiuo principio consequenter se habet ad cognitionem et apprehensionem intellectus et rationis, unde in illud fertur uoluntas quod cognoscitur et apprehenditur ab intellectu, et sicut ordinem unius ad alterum apprehendit intellectus, sic uoluntas fertur consequenter secundum ordinem et proportionem, ita quod uult istud secundum proportionem ad quiddam aliud non < quia > ordinem cognoscat.

Ad aliam rationem dico quod uirtus est ut in subiecto circa illam partem anime que rationalis est per participationem sic exponendo rationale per participationem quod est obedibile rationi : sic enim rationale per participationem exponit Philosophus in I huius ; sic autem obedibile rationi non tantum est appetitus sensitiuus cuius est concupiscibilis et irascibilis, sed et principium uolitiuum est obedibile rationi eo quod per se non ratiocinatur : nam ea que sunt apprehensa et iudicata per rationem uult uoluntas, et hoc est quod dicit Philosophus I huius, quod concupiscibile, irascibile et appetitiuum uniuersaliter sunt obedibilia, non tantum irascibilis et concupiscibilis.

---

44 consequenter *scr.* (*cf. infra, u. 53, u. 56*)] communiter P **54** in illud fertur *scr.*] aliud infertus P

---

62 in I huius : 1102 b 30–31, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 4, ad 3.

< Qvestio 105 >

Consequenter queritur utrum iustitia sit tantum ad alterum. Et uidetur quod non.

Quia sicut homo debet rectificari in operationibus que sunt ad alterum, sic et in operationibus que sunt ad se ipsum ; sed iustitia legalis rectificat hominem in omnibus | suis operationibus ; cum igitur quedam sint operationes hominis P fol. 164ra ad se ipsum, uidetur quod iustitia non tantum sit ad alterum, sed et ad se ipsum.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Ad questionem intelligendum quod iustitia semper est ad alterum, quia iustitia importat quandam equalitatem ; equalitatis autem est ad alterum, quia sibi ipsi non est aliquid equale proprie sed alteri. Et attendendum quod iustitia est circa operationes humanas, illa igitur alietas que [est] ad iustitiam requiritur, cum iustitia sit ad alterum, debet esse alietas aliquorum agere potentium ; operationes autem proprie sunt suppositorum : non enim proprie dicitur quod manus percutit, sed homo per manum, nec dicitur proprie quod calidum comburat, sed ignis per illam potentiam siue per caliditatem ; unde cum iustitia sit circa operationes humanas et operationes sint suppositorum uel totorum, apparet quod iustitia est ad alterum uel ad alterorum suppositum.

Veritas tamen est quod iustitia metaphorice dicta bene est in homine et non ad alterum secundum quod in homine accipiuntur diuersa principia agentia, sicut ratio et appetitus sensitiuus.

Iterum. Iustitia metaphorice dicta in homine et non ad alterum secundum quod unicuique parti hominis attribuitur commensurate et secundum quod oportet, et de iustitia ista determinabit Philosophus in fine huius V. Vnde iustitia non tantum se habet ad alterum sicut pars ad totum uel sicut potentia ad actum, sic enim omnis uirtus esset ad alterum, sed est ad alterum sicut ad suppositum uel sicut ad totam ciuitatem.

Ad rationem. Cum dicitur : sicut contingit rectificari in operibus ad alterum, sic in operibus ad se ipsum, dico quod uerum est, sed in operibus ad se ipsum non regulatur homo iustitia seu rectificatur, sed aliis uirtutibus moralibus que hominem regulant in passionibus priuatis et interioribus.

---

8 in littera : V, 1129 b 25–1130 a 13. **14** operationes — suppositorum : adagium erutum ex Arist., *Metaph.* I, 981 a 16 (sed cf. adn. ad Thomam de Aq., *Qu. disp. de ueritate* XVI, 2, ed. Leon. t. XXII.2, p. 507, u. 10) ; idem adagium laudat Thomas de Aq., II^{a} II^{ae}, 58, 2, resp. **24** in fine huius V : 1138 a 4–b 14, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 2, resp.

< Qvestio 106 >

Tunc queritur utrum iustitia legalis sit tota uirtus, quod est querere utrum sit uirtus generalis. Et uidetur quod non.

Quia uniuersaliter iustitia [et iniustitia] est ad alterum, ut modo patuit ; sed iniustitia que opponitur non est tota malitia, ut probabo ; ergo iustitia non erit < tota > uirtus. Probatio assumpte : quia aliud est peccatum quo quis peccat in se ipsum et quo quis peccat in alterum ; si ergo iustitia est ad alterum et aliud est peccatum quo quis peccat ad alterum et quo quis peccat in se ipsum, ergo uidetur quod iniustitia non sit tota malitia, quare nec iustitia tota uirtus.

Oppositum dicit Philosophus in littera, scilicet quod iustitia legalis est tota uirtus, non pars uirtutis.

Ad questionem intelligendum quod iustitia legalis est tota uirtus siue uir-
P fol. 164rb tus | generalis quodammodo, quod sic apparet : unusquisque enim est pars communitatis ; pars autem, id quod est, totius est, unde bonum ipsius partis ordinem habet in bonum commune totius communitatis ; iustitia autem legalis est ordinatio actus singularum uirtutum in bonum commune, et ex hoc contingit quod ista uirtus, scilicet iustitia legalis, est tota uirtus seu uirtus generalis. Et quia ad legem pertinet ea que sunt communitatis ordinare, ideo dicitur ista iustitia legalis [dicitur igitur quod legalis] et generalis et tota uirtus.

Ad rationem. Cum dicitur quod iniustitia huic iustitie opposita non est tota malitia etc., dico quod immo, iniustitia huic iustitie opposita dicitur tota malitia sicut hec iustitia tota uirtus : in hoc enim quod homo peccat ad se ipsum, cum sit pars communitatis, pars enim, id quod est, totius est, et ideo qui in bonum partis peccat, peccat in bonum totius ; † ita quod sicut iustitia legalis potest esse tota uirtus, totum bonum quod ordinant omnes uirtutes et omnes earum actus, similiter enim legalis iustitia potest esse circa actus cuiuslibet uirtutis, differt tamen ille actus et ille, sicut dicit Philosophus in littera †.

---

4 iniustitia *scr.*] iustitia P **8** quare *scr.*] quia P **9** legalis *scr.*] legis P **26** tamen *scr.*] tantum P

---

3 ut modo patuit : qu. 105. **9** in littera : V, 1130 a 8–10, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 5, s.c. **26** in littera : 1129 b 11–1130 a 13.

< Qvestio 107 >

Tunc queritur utrum iustitia legalis sit eadem per essentiam cum aliis uirtutibus. Et uidetur quod sic.

Quia si esset alia, tunc habens eam haberet partem uirtutis et non totam uirtutem ; nunc autem qui istam uirtutem habet, totam uirtutem habet et non partem uirtutis, ut dicit Philosophus in littera ; quare uidetur quod sit eadem per essentiam cum aliis uirtutibus.

Oppositum patet : quia dicit Philosophus in littera quod aliquis bene potest < se > habere ad se ipsum utendo uirtute, non tamen ad alterum bene se habet sed male ; quare iustitia legalis non est eadem per essentiam cum aliis uirtutibus.

Preterea. III Politicorum dicit Philosophus quod differt uirtus ciuis boni et uiri boni, quia ciuis boni uidetur uirtus politica et legalis, uiri autem boni uidetur monastica et uni soli homini pertinens ; quare etc.

Ad questionem intelligendum quod aliquid potest ad presens dici dupliciter esse generale ad alia : uno modo causalitate, ut sol est generalis caliditate ad plures effectus ; alio modo dicitur aliquid generale secundum predicationem, sicut genus est generale ad species, et quod isto secundo modo est generale non differt secundum rem ab illis ad que est generale et commune, quia ponitur in diffinitione eorum sicut genus in diffinitione ipsorum inferiorum ; quod autem generale est primo < modo > differt ab eo ad quod est generale sicut causa ab effectu.

Tunc dico quod iustitia legalis est generalis ad alias uirtutes causalitate | quia actus singularum uirtutum dirigit et ordinat in bonum commune : circa enim quamlibet uirtutem dirigit ista iustitia habitus, quia aliarum actus in bonum commune dirigit. Ideo dico quod iustitia legalis est habitus differens per essentiam ab aliis uirtutibus, quamuis iste habitus sit operatiuus circa singulas uirtutes dirigendo eas in bonum commune, unde aliud est obiectum eius et aliarum uirtutum : quia eius obiectum est bonum commune, non autem aliarum, et quia aliud habet obiectum, ideo est alia uirtus secundum rem differens ab aliis. Vnde uerum est quod est quedam specialis difficultas in bene se habendo ad se ipsum, et circa hanc sunt uirtutes speciales, ut temperantia et alie uirtutes, et cum hoc tunc est quedam difficultas specialis in bene se habendo ad alterum, et circa talem difficultatem est iustitia legalis. Et sic

P fol. 164va

---

4 nunc *scr.*] non P **5** partem uirtutis *scr.* (*cf. Arist., 1130 a 9*)] partens unitatis P **11** ciuis *scr.*] ciuilis P **12** autem *scr.*] enim P **15** sol *scr.*] solum P **20** sicut *scr.*] sic P **29** aliud *scr.*] illud P

---

5 in littera : V, 1129 b 31–1130 a 10. **7** in littera : V, 1129 b 33–34, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 6, s.c. **11** III Politicorum : 1276 b 16–1277 b 32, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 6, s.c.

iustitia legalis uno modo est communis secundum quod est < ad > bonum commune, exponendo sicut dictum est.

Verumptamen considerandum quod alio modo possumus iustitiam legalem accipere sic intelligendo quod actus temperantie ordinatus < in bonum commune > est actus iustitie legalis et actus fortitudinis ordinatus in bonum commune est etiam actus iustitie legalis. Apparet ideo quod per essentiam non differt ab aliis, sed solum secundum rationem, quia sic non est iustitia [non est] aliud quam temperantia ordinata in bonum commune et sic de aliis uirtutibus, et sic solum secundum rationem differt, ut dicit Philosophus in littera. Bene tamen apparet quod unaqueque uirtus specialis non ordinat actus suos ad bonum commune, sed proprie siue solum hoc facit iustitia legalis : actus enim eius in bonum commune ordinatus est, ut prius dictum est. Et sic patet qualiter iustitia uno modo est diuersa per essentiam ab aliis uirtutibus et alio modo non.

Et secundum has diuersas uias procedunt rationes.

< Qvestio 108 >

Lectio XXXVIII *Eius autem que est secundum partem iustitie…* Consequenter queritur utrum preter iustitiam legalem sit aliqua particularis iustitia differens formaliter ab ipsa. Et uidetur quod non.

< 1 > Sicut est in natura quod ibi non est aliquid superfluum, sic nec in moribus ; sed legalis iustitia rectificat hominem in omnibus hiis que sunt ad alterum : continet enim omnem < uirtutem > iustitia ; ergo preter ea non est alia ; quare etc.

< 2 > Preterea. Multum et paucum specie seu formaliter non differunt ; sed iustitia legalis est circa bonum commune quod ad multitudinem pertinet, iustitia autem particularis circa bonum particulare quod ad personam particularem pertinet ; quare uidetur quod sic [qua sic] iustitia particularis differt
P fol. 164vb | a legali sicut multum a pauco, et non formaliter.

< 3 > Preterea. Si sit aliqua iustitia particularis preter legalem circa bona particularia que pertinent persone singulari, tunc, cum inter multitudinem ciuilem et particularem uel singularem sit multitudo domestica, esset quedam iustitia domestica, quod non inuenitur ab Aristotele.

---

36 uerumptamen *scr.*] unde tamen P **Qu. 108.** **4** sicut *scr.*] sic P

---

42 in littera : V, 1130 a 10–13, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 6, resp. **Qu. 108.** **1** *Eth. Nic.* V, 1130 b 30. **8** Multum — non differunt : adagium erutum e Porphyrio, *Isagoge* (AL t. I 6–7, p. 16, u. 4–12), loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 7, arg. 2 (cf. adn. ad Thomam de Aq., *Sent. lib. Pol.* I, 1/a, ed. Leon. t. XLVIII, p. A 72, u. 87–89).

Oppositum uult Philosophus in littera, scilicet quod sit quedam iustitia particularis preter iustitiam legalem.

Ad questionem intelligendum quod preter legalem iustitiam est aliqua iustitia particularis : est enim iustitia legalis ad alterum in hiis que pertinent ad multitudinem ciuilem, unde est circa bonum commune immediate et ipsum habet pro subiecto ; preter istam autem iustitiam legalem oportet quod sit uirtus particularis pertinens ad bona particularia, et hoc uel in quantum homo se habet ad se uel se habet ad alterum : in quantum ad se se habet homo ut in fortitudine < et > temperantia, ad alterum ut in iustitia particulari. Ita quod iustitia legalis respicit bonum commune, iustitia particularis bonum particulare non secundum quod est ad se ipsum sed secundum quod est ad alterum.

Tunc ad rationes. Ad primam. < Cum > dicitur quod iustitia legalis rectificat hominem in omnibus hiis in quibus se habet ad alterum, dico quod falsum est, immo immediate circa bonum commune se habet ita quod immediate illud intendit ; preter hoc autem requiritur quod homo bene se habeat ad personam singularem, et hoc facit per iustitiam particularem, et ideo particularis iustitia requiritur preter legalem.

Ad aliam rationem. Cum dicitur : multum et paucum non differunt specie seu formaliter etc., dico sic, sicut in Politicis dicitur : multitudo domestica et ciuilis et bonum quod pertinet persone singulari non tantum differunt sicut multum et paucum sed etiam specie, sicut dicit Philosophus, et secundum differentiam formalem.

Ad aliam rationem. Cum dicitur : si sit aliqua iustitia particularis etc., dico quod non oportet quandam iustitiam esse domesticam, quia multitudo domestica distinguitur secundum tres coniugationes : una est uiri et femine, alia est parentum et filiorum, tertia domini et serui, et in hiis una persona est aliquo modo quid alterius, unde que sunt serui sunt aliquo modo ipsius domini, et ideo, quia ita sunt unum, non est ibi alia species iustitie eo quod iustitia est ad alterum, que quidem alietas ibi non attenditur.

---

20 pertinent *scr.*] pertinet P **36** et *scr.*] est P **36** tantum *scr.*] tamen P

---

17 in littera : V, 1130 a 14–b 29 ; 1130 b 30ss. **35** in Politicis : I, 1252 a 9–26, loc. laud. a Thoma de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 7, ad 2. **40–42** multitudo — serui : cf. *Pol.* I, 1253 b 3–11, sicut refert Thomas de Aq., *II^{a} II^{ae}*, 58, 7, ad 3.

< Qvestio 109 >

Tunc queritur utrum iustitia tantum sit circa operationes exteriores. Videtur quod non.

Quia omnis uirtus moralis est circa delectationes et tristitias ; sed iustitia est uirtus moralis ; ergo etc. ; sed delectationes [exteriores] et tristitie non sunt operationes exteriores sed interiores passiones ; quare etc.

< * * *

< Qvestiones abbreviate >
< Qve in Codice Z adservantvr >

< Liber Primvs >

< Qvestio 1 >

Circa I Ethicorum plura queruntur. Et primo utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen uite humane. Et arguitur quod non.

Quia bruta animalia reguntur memoria et ymaginatione. Hominum autem genus excellit bruta animalia per experimentum et rationem. Ergo sicut bruta reguntur memoria et ymaginatione, ita uidetur quod homines per experimentum et rationem absque arte et scientia.

Oppositum. I Metaphisice dicitur quod uita hominis regitur scientia et arte.

Dicendum quod ad regimen uite humane est necessaria scientia moralis. Z fol. 75rb Quia intellectus carens scientia et arte | in multis decipitur, ideo ad regimen uite humane necessaria est scientia moralis, sicut ad faciendum domum non sufficit intellectus et ratio, sed oportet habere artem uel scientiam quam quis didicit uel inuenitur. Sic ad perfectum regimen uite humane non sufficit ratio et intellectus, sed oportet habere scientiam moralem aut per doctrinam aut per inuentionem : bruta enim non solum reguntur memoria et ymaginatione, sed quadam assuefactione adiuncta, et sicut [habetur] assuefactio se habet in brutis ita scientia moralis se habet ad intellectum et rationem in hominibus. Vnde I Metaphisice : hominum genus regitur arte et ratione.

Ad rationem dicendum quod bruta non solum reguntur memoria et ymaginatione, sed quadam assuefactione adiuncta, et sic non oportet quod homo perfecte regatur ratione et intellectu, sed oportet ipsum habere scientiam moralem aut artem in regendo se uel domum siue ciuitatem.

< Qvestio 3 >

Consequenter queritur utrum scientia moralis sit una. Arguitur quod sic.

< 1 > Quia totus et partis est una scientia. Sed moralis se habet sicut pars et totum.

< 2 > Item. Quia in tota scientia morali est unus genus subiectum, puta operatio humana ordinata in finem.

Oppositum tradit Philosophus.

Dicendum quod scientia moralis est una in genere sicut naturalis. Tamen non est una in specie quia specialiter diuersarum operationum humanarum diuerse sunt considerationes.

Ad rationes. Eadem est scientia totius et partis, uerum est de toto continuo et de toto uno per compositionem, quia in talibus non habet pars propriam operationem preter totum, sed in toto quod est unum ordine non est uerum.

Alia ratio bene probat quod est una in genere.

< Qvestio 4 >

Consequenter queritur utrum ista scientia, id est libri Ethicorum, sit una. Arguitur quod non.

Quia hic determinatur de uirtutibus moralibus et intellectualibus que non sunt unius generis determinati.

Oppositum patet per Philosophum.

Dicendum quod est una. Quia habet unum obiectum, sicut operationem humana et principia ipsius. Ideo est una per attributionem, quod sufficit ad unitatem scientie.

Ad rationes. Dicendum quod tam uirtutes morales quam intellectuales habent unitatem attributionis, quia ab istis habitubus egrediuntur operationes que subiecte sunt tam rationi quam uoluntati.

Qu. 4. **10** attributionis *scr.*] attributioni Z

< Qvestio 9 >

Consequenter queritur utrum omnia unum bonum appetant. Arguitur quod sic.

Z fol. 75va < 1 > Per Boetium : omnia summum bonum appetunt quod est | unum bonum.

< 2 > Item. Omnia bona participant et imitantur summum bonum, et si quid appetat aliud bonum a summo bono, quodammodo appetit summum bonum, scilicet in illo, quia appetitum ab eo est imitatio summi boni.

Oppositum arguitur : unumquodque appetit suam perfectionem. Sed diuersorum diuerse sunt perfectiones.

Dicendum quod omnia appetunt diuersa bona in se. Quia diuersorum diuerse sunt perfectiones et unumquodque appetit suam perfectionem secundum se, et propter hoc diuersa bona appetunt secundum se. Tamen omnia quodammodo appetunt unum bonum, sicut summum bonum, et non appetunt illud in se ipso, sed omnia appetunt summum bonum secundum quod est in aliis bonis, quia omnia illud participant.

Per hoc ad rationes apparet per dicta.

< Qvestio 10 >

Vtrum bonum habeat rationem cause finalis. Arguitur quod non.

< 1 > Quia est sui ipsius diffusiuum, et per consequens habet rationem cause efficientis.

< 2 > Item. Deus est ipsum bonum, et ipse habet rationem cause efficientis.

Oppositum. Omnia bonum appetunt in quod tendunt et ad quod ordinantur.

Finis est cuius gratia fit aliquid et in quem tenditur. Sed tale est bonum in quod tendere uel ordinari non est aliud quam ipsum appetere uel appetitu naturali uel cum cognitione, et hoc habet rationem boni in quod tendit appetitus, quicumque sit ille appetitus. Vnde in II Metaphisice : quod aufert finem aufert rationem boni.

Nota quod causa est duplex : per se et per accidens, edificator per se edificat et album quod sibi accidit per accidens edificat. Sic finis est duplex : per se, sicut ipsum bonum, sed finis per accidens est ipsum malum, quod non intenditur sub ratione mali sed sub ratione qua apparet bonum, et sic habet rationem finis.

Ad rationes. Summum bonum habet rationem cause efficientis et etiam finis, quia in ipsum omnia tendunt et ordinantur. Vel dicendum : quod bonum habeat rationem cause efficientis et cause finalis diuersimode non est inconueniens.

Ad aliud per idem.

< Qvestio 13 >

Vtrum desiderium humanum possit esse frustra. Arguitur quod sic.

Quia uoluntas est impossibilium, III huius. Sed uelle hominis est eius desiderium. Ergo desiderium hominis est ad impossibile et tale est uanum, quia non potest attingere intentum.

Oppositum dicit Philosophus in littera.

Dicendum quod desiderium naturale non potest esse uanum nec otiosum. Quia secundum talem desiderium aliquid ordinatur et inclinatur ad illud ad quod habet aptitudinem et potentiam. Sed aptitudo et potentia non sunt ad impossibile. Aliud est desiderium cum cognitione et quoddam est imperfectum, sicut uelle absolute, et tale desiderium, quod est uelle tantum, bene est ad impossibile. Aliud est perfectum, sicut uelle prosequi aliquid, et tale non est ad impossibile, quia nullus nititur prosequi impossibile, et si nitatur quandoque prosequi impossibile secundum ueritatem, tamen illud est in estimatione sua possibile.

Et per hoc apparet solutio ad rationem.

---

2 impossibilium *scr.*] incompossibilium Z

< Liber Secvndvs >

< Qvestio 11 >

Circa II librum queritur utrum qui facit opera iusta sit iustus, et hoc est querere utrum habeat habitum antequam operetur. Arguitur quod sic.

< 1 > Per simile in artibus.

< 2 > Item quia ista opera procedunt ab aliqua potentia operatiua que non est alia quam habitus iustitie uel temperantie.

Z fol. 75vb Oppositum | dicit Aristoteles quod ex operibus iustis aliquis fit iustus et ita est in aliis ; ergo non ante est iustus uel habet habitum.

Dicendum quod qui facit iusta delectabiliter est iustus, sed utrum possint prouenire absque habitu, dicendum quod sic ut sunt imperfecta et sine delectatione : quia ratio potest appetitui persuadere quod operetur et hoc facit obediens rationi, et sic opera illa procedunt a ratione, non ab habitu.

Ad rationes. Dicendum quod facientem opera artis non oportet habere artem, quia potest operari a casu, ut loquens congrue, uel mediante aliquo exemplari. Vel dicendum quod non est simile, quia opera artis transeunt extra, et ideo sufficit quod suum bonum sit in rebus ; sic non est in uirtute, quia operatio eius remanet in agente, et ideo non sufficit quod suum bonum sit ut extra est, sed ex parte operantis, ad quod requiritur quod uirtuosus debet operari ex scientia, ex electione et propter finem uirtutis, et tertio quod ex firmo habitu, que duo ultima parum aut nichil faciunt ad artem, sed sufficit primum.

Aliud bene probat quod procedit ex habitu quando fiunt delectabiliter.

< Qvestio 12 >

Vtrum aliquis possit fieri uirtuosus ex sola persuasione intellectus. Quod sic uidetur.

< 1 > Quia uirtus est bonum uel forma rationis quam intellectus nuntiat appetitui, quod potest facere sine operatione.

< 2 > Item. Tu dicis quod generatur ex frequenti operatione, ergo a simili ex frequenti persuasione.

Oppositum : quia ex non operari non fit aliquis uirtuosus, ut dicit Philosophus in littera.

Dicendum quod aliquis uitiosus inclinatur ad multa inhonesta, et ut amplius non inclinetur oportet quod uincatur suus uigor, et hoc est presente delectabili in opere et non tantum in persuasione. Ergo oportet quod uincatur a ratione. Quod non fit nisi abstineat a prosecutione talium, sed ex retractione facta multotiens generatur habitus.

Preterea. Appetitus non obedit rationi secundum cognitionem sed in opere tantum, unde est rationalis participando rationem practicam, quia participat rationem sicut rationem patris imperantis et rationem amicorum ammonentium, et non participat rationem mathematicorum, que est speculatiua, sed ratio patris uel amicorum est practica, unde dico quod ista pars rationi obedit quantum ad opus absque hoc quod cognoscat ea que sunt rationis.

Ad rationes. Intellectus nuntiat appetitui bonum quod est uirtus uel forma rationis, uerum est, mediante opere, aliter non.

Aliud. Contingit quod ex frequenti persuasione possit generari, mediante tamen frequenti operatione.

< Qvestio 13 >

Vtrum uirtus sit habitus operatiuus. Quod non uidetur.

Commentator libro Celi et mundi dicit quod quedam est uirtus ad agere et quedam ad esse, et ita non omnis est ad agere. Quare non omnis uirtus est habitus operatiuus.

Oppositum dicit in littera.

Dicendum quod uirtus materie est ad esse et uirtus forme est ad agere, Commentator IX Metaphisice : qui aufert ab entibus operationes et operationes proprias aufert eis quidditates et formas ; sed uirtus moralis est uirtus anime, que est forma hominis ; ergo est ad agere, et per consequens erit habitus operatiuus.

Ratio bene probat quod uirtus que est ad esse sicut uirtus materie non est habitus operatiuus, non probat autem de uirtute que est ad agere, cuiusmodi est uirtus moralis que est forma.

< Qvestio 15 >

Vtrum uirtus sit habitus bonus. Videtur quod non.
Quia est habitus < * * *

< Excerpta deperditarvm Qvestionvm >
< Qve in Codice Z adservantvr >

< 1 > Amor hereos est passio quedam habituata procedens ex inspectione immoderata uel cogitatione forme alterius sexus, ita quod amor hereos naturaliter est inter uirum et mulierem. Et cum amor sit concupiscentia quedam, ueritas est quod multi amantes amore hereos principaliter concupiscunt delectationes secundum tactum, et hoc non debet aliquem mouere ad credendum quod amor hereos de sua ratione sit in concupiscentia huiusmodi. Item, multi sunt amantes amore hereos qui in absentia amasie nec concupiscunt nec appetunt delectationem secundum tactum, tamen quando presentes sunt, tunc propter presentiam obiecti concupiscunt delectationem secundum tactum, unde quamuis primo non querant nec appetant aliquam delectationem nisi illam que est in aspectu, tamen postea mouentur appetitus ad appetendam aliam delectationem. Vnde secundum mentem Philosophi dico quod amor hereos non est concupiscentia delectationis secundum tactum sed secundum uisum, quia amor iste uidetur esse concupiscentia eius secundum quod maxime fit et conseruatur, hec est secundum aspectum. Vnde cum quis delectatur in aspectu alterius, cum absens fuerit, non minus concupiscet eius presentiam quam cum presens erat. Vnde secundum hanc delectationem conseruatur amor hereos maxime, non autem secundum delectationem tactu. Immo, habita huiusmodi coniunctione in coitu, non amplius est ita uehemens amor sicut prius, sed incipit deficere. Hinc est quod multe mulieres nolunt concedere ipsis uiris coitum, ne amor quem habent ad eas deficiat et minuatur. Deficit igitur huiusmodi amor per delectationem secundum tactum : dicit enim Auicenna quod est causa defectus in amore hereos delectatio secundum tactum. Et ideo uidetur esse dicendum quod huiusmodi amor secundum propriam rationem eius est concupiscentia

Excerptum 1 : Z, folium insertum inter fol. 35–36 — fort. addendum ad qu. 200 Z (*utrum amor hereos maxime consistat in delectatione secundum tactum*, quam non tractat Radulphus), quae tamen ponitur longe infra, in fine lib. IX, fol. 66rb–va.

19 coniunctione *scr.*] cognitione Z

23 Auicenna : cf. *Liber Canonis* III, fen I, tr. IV, cap. XXIV (ed. Venetiis 1507 fol. 190va).

secundum uisum, non secundum tactum, unde Philosophus alibi dicit quod qui magis amat non magis concupiscit coitum. Ad rationes etc.

< 2 > Nota hic quod quia operatio est singularium et scientia uniuersalium, ideo scientia uniuersalis non repugnat operationi mali, et sic incontinens potest facere malum contra scientiam in uniuersali, non tamen contra scientiam in particulari.

< 3 > Item, continentia non est uirtus perfecte sed a uirtute deficit, et temperantia est uirtus perfecta. Item, quia temperatus non operatur malum nec habet concupiscentias prauas, alter autem, etsi non operetur, tamen habet illas.

< 4 > Si continentia sumatur pro omni abstinentia ab omni delectatione uenerea, est idem quod uirginitas, et tunc est melior quam temperantia. Sic non accipitur hic.

< 5 > Ista ratio breuius et melius formatur sic. Quia in temperato est maius bonum et diuinius quam in continente, quia diffunditur non usque ad uoluntatem solum sed usque ad concupiscibilem : quia in temperato concupiscibilis totaliter subicitur rationi et eius appetitus totaliter est domitus a ratione, sed in continente bonum rationis diffunditur usque ad uoluntatem solum quia appetitus in ipso non est dominatus habens concupiscentias prauas.

< 6 > Vno modo amicitia est quando aliquis se reddit alteri amicabilem in dictis et in factis, et sic est uirtus et de ipsa determinatur in IV huius. Altera amicitia consistit in affectu secundum quod aliquis uult alteri bonum et non est latens. Et sic dicunt diuersi diuersimode ut patet hic supra.

< 7 > Quia praui possunt esse utiles bonis et etiam prauis faciendo eis aliquam utilitatem, etiam possunt esse delectabiles, quia nullus potest esse adeo malus quin in eo sit aliquod bonum moris uel in factis uel in dictis uel in ludis, et quantum ad hoc prauus potest esse delectabilis bono.

Excerptum 2 : Z, fol. 53ra marg. — addendum ad Radulphum, qu. 159 (*utrum habens scientiam rectam possit incontinenter agere*), *Tertium declaratur…* (u. 42–57). **Excerpta 3–5** : Z, fol. 54ra–rb marg. — addenda ad solutionem qu. 160 Z (*utrum continentia sit excellentior temperantia*, quam non tractat Radulphus). **Excerptum 6** : Z, fol. 58rb marg. inf. — addendum ad solutionem qu. 173 Z (*utrum amicitia sit uirtus*, quam non tractat Radulphus). **Excerptum 7** : Z, fol. 58ra marg. — addendum ad solutionem qu. 175 Z (*utrum boni possint esse amici malorum*, quam non tractat Radulphus).

---

26 Philosophus alibi : *Top.* VII, 152 a 7–9 (interpr. Boethii).

< 8 > Et sic patet quod quantum est de ratione iustitie pater magis potest abnegare filium quam e conuerso, eo quod filius sibi magis teneretur quam e conuerso, quia filius semper est debitor patri, sed ille cui debetur melius potest dimittere debitum ipsi debitori quam ille qui est debitor et in dimittendo nulli facit iniustitiam, et attendendo ad hoc pater potest magis abnegare filium quam e conuerso. Sed si attendatur ad rationem amicitie, distinguendum est : quia quedam est naturalis, et secundum istam pater magis amat filium quam e conuerso, et propter maiorem intensionem amoris pater minus potest abnegare ; alia est amicitia politica quantum ad quam consideratur ratio magis amabilis, et quia pater est excellentior, filius debet ipsum magis amare quam e conuerso, et secundum hoc pater potest magis abnegare filium quam e conuerso. Vnde etiam si non esset amicitia naturalis patris ad filium et non humanum esset quod filius non derelinqueret patrem, nec abnegaret illum a quo tanta beneficia recepit.

< 9 > Item, quia sequitur generationem et motum que dicunt imperfectionem. Item, quia non est per se et uniuersaliter bona.

< 10 > Propter quod dicendum quod aliqua delectatio est optima, sicut illa que concomitatur felicitatem et beatitudinem. Et licet non sit finis ultimus, tamen ipsum concomitatur. Per iam dicta soluuntur due rationes ad partem oppositam questionis facte. Ad tertiam dicendum quod delectatio secundum quod delectatio non est quid optimum, quia tunc omnis delectatio esset bona, sed secundum quod concomitatur operationem perfectam que est felicitas : sic delectatio est bona et optima ; non tamen propter hoc habetur quod omnis delectatio sit bona

< 11 > Aduertendum quod platonici non posuerunt omnem delectationem esse bonam nec omnem malam, sed quasdam bonas et quasdam malas ; sed nullam posuerunt optimam, quia delectationem omnem dicebant esse motum et generationem que sunt imperfecta ; et iterum, quia prudentia cum uirtute addita delectationi reddit ipsam meliorem, quod non contingit de optimo ; sed hoc non ualet, quia licet aliqua delectatio concomitetur generationem et motum, sicut corporalis que fit ex repletione cibi et potus, non tamen talis est intellectualis. Quod etiam dicit Plato, quod optimum non fit melius per

---

Excerptum 8 : Z, fol. 63ra marg. sup. — addendum ad solutionem qu. 188 Z (*utrum pater possit filium abnegare uel e conuerso*, quam non tractat Radulphus). **Excerptum 9** : Z, fol. 68va marg. — addendum ad Radulphum, qu. 163 (*utrum delectatio sit optimum*), *Oppositum arguitur…* (u. 13–18). **Excerpta 10–11** : Z, fol. 68va–vb marg. inf. — addenda ad solutionem eiusdem qu. 163 Radulphi (u. 19ss.) et ad argumenta ad partem oppositam, que tamen non inueniuntur alibi in Z.

additionem boni, ipse loquitur de optimo separato, sed nos loquimur de bono humano.

Bibliographie

Sigles :

AL	—	Aristoteles Latinus, Romae 1939ss.
ed. Borgnet	—	Beati Alberti Magni… Opera Omnia… cura ac labore A. Borgnet, 38 vol., Parisiis 1890–1899.
ed. Colon.	—	(editio Coloniensis) – Alberti Magni Opera Omnia… curavit Institutum Alberti Magni Coloniense…, Monasterii Westfalorum 1951ss.
ed. Leon.	—	(editio Leonina) – Sancti Thomae de Aqvino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1882ss.

Sources :

Aegidivs Avrelianensis, *Questiones super librum Ethicorum*, ms. Paris, BnF, lat. 16089, fol. 195ra–233va.

—, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, ed. Z. Kuksewicz, Amsterdam–Philadelphia 1992.

Aegidivs Romanvs, *De regimine principum*, Romae 1607.

Albertvs Magnvs, *De causis proprietatum elementorum*, ed. P. Hossfeld, ed. Colon. t. V.2, Münster i. W. 1980, p. 47–106.

—, *Super ethica*, ed. W. Kübel, ed. Colon. t. XIV.1–2, Münster i. W. 1968–1987.

—, *Liber de mineralibus*, ed. Borgnet t. V, Parisiis 1890, p. 1–116.

—, *Ethicorum libri X*, ed. Borgnet t. VII, Parisiis 1891.

Anonymvs Commentator (a Roberto Grosseteste translatus), *In Eth. Nic.* II–IV, cf. Evstrativs.

Anonymvs, *Questiones super librum Ethicorum*, ms. Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485), fol. 47ra–80vb.

Anonymvs, *Questiones super librum Ethicorum*, ms. Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84ra–117va.

Anonymvs, *Questiones super librum Ethicorum*, ms. Paris, BnF, lat. 16110, fol. 236ra–281vb.

Anonymvs, *Questiones super librum Meteorologicorum*, ms. Paris, BnF, lat. 14698, fol. 62va–82vb.

Anonymvs, *Questiones super librum Phisicorum*, ms. Paris, BnF, lat. 14698, fol. 83ra–129ra *bis*.

Anonymvs (Radvlphvs Brito ?), *Questiones super librum De causis*, ms. Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 242va–249rb.

Anselmvs Cantvariensis, *De veritate*, dans *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, vol. I, Edinburgi 1946, p. 169–199.

Aristoteles, *Opera*, ed. I. Bekker, 2 vol., Berolini 1831.

—, *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. L. Minio-Paluello, AL t. I.1–5, Bruges–Paris 1961.

—, *De interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, G. Verbeke, AL t. II.1–2, Bruges–Paris 1965.

—, *Topica*, ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, AL t. V.1–3, Bruges–Paris 1969.

—, *Physica*, translatio vetus, ed. F. Bossier, B. J. Brams, AL t. VII.1, Leiden–New York 1990.

—, *De celo et mundo*, interpr. Gerardi, dans Albertvs Magnvs, *De caelo et mundo*, ed. Colon. t. V.1, Münster i. W. 1971.

—, *De anima*, interpr. Guillelmi, dans Thomas de Aqvino, *Sentencia libri De anima*, ed. Leon. t. XLV.1, Roma–Paris 1984.

—, *De historia animalium* (lib. I–V), interpr. Guillelmi, ed. P. Beullens, F. Bossier, AL t. XVII.2.I.1, Leiden–Boston–Köln 2000.

—, *Ethica Nicomachea*, ed. R. A. Gauthier, AL t. XXVI.1–3, Leiden–Bruxelles 1972–1974 (*Ethica Hoferiana*, ms. Cambridge, Mass., Library of Harvard University, olim library of Philip Hofer, Typ 233 H, fol. 17ra–58ra).

—, *Rethorica*, ed. B. Schneider, AL t. XXVI.1–2, Leiden 1978.

Averroes, *In Phys.*, dans *Aristotelis De Physico Auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, et epitome*, Venetiis 1562 [reprint : Frankfurt a. M. 1962].

—, *In Phys.* VIII, *prologus*, dans H. Schmieja, *Drei Prologe im Grossen Physikkommentar des Averroes ?*, dans A. Zimmermann, ed., *Aristotelis-*

che Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, 18), p. 185–188.
—, *Commentarium magnum in Aristotelis De celo et mundo*, ed. F. J. Carmody, 2 vol., Leuven 2003.
—, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge (Mass.) 1953.
—, *In Metaph.*, dans *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, Venetiis 1562 [reprint : Frankfurt a. M. 1962].
—, *In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius*, ed. G. Darms, Freiburg (Schweitz) 1966.
—, *In Metaph.* IX, dans B. Bürke, *Das Neunte Buch (Θ) des Lateinischen Grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes*, Bern 1969.

Avicenna, *Liber Canonis*, Venetiis 1507 [reprint : Hildesheim 1964].
—, *De natura animalium*, dans *Opera philosophica*, Venetiis 1508, fol. 29ra–64rb.
—, *Capitulum de diluuiis dictis in Thimeo Platonis*, dans M. A. Alonso, *Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomon*, dans *Al–Andalus*, 14.2, 1949, p. 306–308 (ms. Chicago, Newberry Library f. 23, fol. 181rb–182ra ; Kraków, Biblioteka Jagiellońska 1718, fol. 225vb–226ra ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 725, fol. 36r–37r).
—, *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, introduction par G. Verbeke, 2 vol., Louvain–Leiden 1968–1972.
—, *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, 3 vol., Louvain–Leiden 1977–1980.

Boethivs, *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, Monachii–Lipsiae 2000.

Boethivs de Dacia, *De aeternitate mundi*, dans Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo*. Traduzione, introduzione e note di L. Bianchi, Milano 2003.
—, *Modi significandi*, ed. J. Pinborg, H. Roos, Hauniae 1969.

Chartularium Universitatis Parisiensis, t. I, ab anno 1200 usque ad annum 1286, ed. H. Denifle, A. Châtelain, Parisiis 1889.

Cicero, *De inventione*, dans Cicéron, *De l'invention*, ed. G. Achard, Paris 1994.
—, *De officiis*, dans Cicéron, *Les devoirs*, ed. M. Testard, 2 vol., Paris 1965–1970.

Corpus iuris canonici, Editio Lipsiensis secunda post Ae. L. Richteri curas… recognouit et adnotatione critica instruxit Ae. Friedberg, 2 vol., Lipsiae 1922.

Corpus iuris ciuilis, *Iustiniani Institutiones* recognovit P. Krueger, *Digesta*, recognovit T. Mommsen retractavit P. Krueger, ed. 22, Berolini 1973.

Evstrativs, Anonymvs Commentator, dans *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln († 1253)*, ed. H. P. F. Mercken, vol. 1 : *Eustratius on book I, and the anonymous scholia on books II, III, and IV*, Leiden 1973.

Iacobvs de Dvaco, *Questiones super librum De anima*, dans J. De Raedemaker, *Een commentaar op De anima van Jacobus de Duaco. Critische tekstuitgave met inleiding over het leven, het werk en de filosofie van de auteur*, Leuven 1962 (dissertation doctorale).

—, *Sententia cum questionibus super librum De sompno et uigilia*, ms. Bruges, Stadsbibliotheek 513, fol. 151ra–167rb.

—, *Sententia cum questionibus super librum De longitudine et breuitate uite*, ms. Bruges, Stadsbibliotheek 513, fol. 143ra–149vb.

—, *Sententia cum questionibus super librum IV Meteorologicorum*, ms. Bruges, Stadsbibliotheek 513, fol. 76ra–84vb.

Isidorvs Hispalensis Episcopvs, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, 2 vol., Oxford 1911.

Petrvs de Alvernia, *Questiones super librum Ethicorum*, dans A. J. Celano, *Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, *Medieval Studies*, 48, 1986, p. 1–110.

Porphyrius, *Isagoge*, ed. L. Minio-Paluello, AL t. I.6–7, Bruges–Paris 1966.

Ptolomaevs, *Almagestum*, Venetiis 1515.

Radvlphvs Brito, *Questiones super librum Ethicorum*, dans I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea ». Introduzione e testo critico*, Turnhout 2008.

—, *Questiones super librum Meteorologicorum*, ms. Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E. 1.252, fol. 104ra–140vb.

Seneca, *De beneficiis*, dans *Opera*, ed. F. Haase, t. II, Lipsiae 1893, p. 1–154.

—, *De clementia*, dans *Opera*, ed. F. Haase, t. I, Lipsiae 1893, p. 276–304.

Summa Alexandrinorum, dans C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale*, Messina 1904, p. xli–lxxxvi.

Themistius, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. G. Verbeke, Louvain–Paris 1957.

Thomas de Aqvino, *Summa theologiae*, ed. Leon. t. IV–XII, Romae 1888–1906.
—, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leon. t. XXII.1–3, Roma 1972–1976.
—, *Quaestiones disputatae de malo*, ed. Leon. t. XXIII, Roma–Paris 1982.
—, *Quaestiones disputatae de quolibet*, ed. Leon. t. XXV.1–2, Roma–Paris 1996.
—, *Expositio libri Posteriorum*. Editio altera retractata, ed. Leon. t. I*.2, Roma–Paris 1989.
—, *Sentencia libri De anima*, ed. Leon. t. XLV.1, Roma–Paris 1984.
—, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, ed. M.–R. Cathala, R. Spiazzi, Taurini–Romae 1964.
—, *Sententia libri Ethicorum*, ed. Leon. t. XLVII.1–2, Romae 1969.
—, *Sententia libri Politicorum*, ed. Leon. t. XLVIII, Romae 1971.

Travaux divers :

Alonso, M. A., *Homenaje a Avicena…*, cf. Avicenna.

Aristoteles latinus, Codices, ed. G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini, I, Romae 1939 ; II, Cantabrigiae 1955.

Bataillon, L. J., Dondaine, A., *Le commentaire de saint Thomas sur les Météores*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 36, 1966, p. 81–152.

Bianchi, L., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984.
—, *Il vescovo e i filosofi. La condanna del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990.

Bossier, F., *L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise*, dans J. Hamesse, ed., *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la « Latinitas ». Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M. (Academia Belgica, 23–25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve 1997, p. 81–116.
—, *Les ennuis d'un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction de l'Éthique à Nicomaque par Burgundio de Pise*, dans *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 59, 1998, p. 406–427.
—, *La terminologie de l'activité intellectuelle chez Burgundio de Pise*, dans J. Hamesse, C. Steel, ed., *L'élaboration du vocabulaire philosophique au*

Moyen Âge. Actes du Colloque international organisé par la S.I.E.P.M. (Louvain-la-Neuve, 12–14 septembre 1998), Turnhout 2000, p. 221–240.

Celano, A. J., *Peter of Auvergne's Questions…*, cf. Petrvs de Alvernia.

Costa, I., *Il problema dell'omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all'Etica Nicomachea*, dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 16, 2006, p. 156–230.

—, *Le questiones…*, cf. Radvlphvs Brito.

De Raedemaker, J., *Een commentaar…*, cf. Iacobvs de Dvaco.

Duin, J. J., *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain 1954.

Gauthier, R. A., *Anonymi Magistri Artium* <c. 1245–1250> *Lectura in librum De anima*, Grottaferrata 1985.

—, *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris (1235–1240)*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 42, 1975, p. 71–141.

—, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 18, 1951, p. 66–105.

—, *Deux témoignages sur la date de la première traduction latine des Économiques*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 50, 1952, p. 273–283.

—, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.

—, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, p. 3–49.

—, *Les Questiones supra librum Ethicorum de Pierre d'Auvergne*, dans *Revue du Moyen Âge latin*, 20, 1964, p. 233–260.

—, *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, ed. Leon. t. XLVIII, Appendix.

—, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16, 1947–48, p. 187–336.

—, dans *Bulletin Thomiste*, 10.3, 1959, p. 875–876 [compte rendu de K. Giocarinis, *An Unpublished…*].

Giocarinis, K., *An Unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, dans *Traditio*, 15, 1959, p. 299–326.

Glorieux, P., *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971.

Hissette, R., *Albert le Grand et l'expression « diluvium ignis »*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22, 1980, p. 78–81.

—, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977.

Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, 8 vol., Louvain–Gembloux 1942–1960.

Maierù, A., *Les cours : lectio et lectio cursoria (d'après les statuts de Paris et Oxford)*, dans O. Weijers, L. Holtz, ed., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e^–XV^e^ siècles)*, p. 373–391.

Mandosio, J.–M., Di Martino, C., *La 'Météorologie' d'Avicenne (Kitāb al-Šifā' V) et sa diffusion dans le monde latin*, dans A. Speer, L. Wegener, ed., *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 33), p. 406–424.

Marchesi, C., *L'Etica Nicomachea…*, cf. *Summa Alexandrinorum*.

Schmieja, H., *Drei Prologe…*, cf. Averroes.

Tracey, M. J., *An Early 13^th^–Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4–10 : The Lectio cum Questionibus of an Arts–Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G 8, ff. 4r–9v*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 17, 2006, p. 23–69.

Vuillemin-Diem, G., Rashed, M., *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 64.1, 1997, p. 136–198.

Weijers, O., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e^–XIV^e^ siècles)*, Turnhout 1996.

—, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200–1500). IV. Répertoire des noms commençant par H et J (jusqu'à Johannes C.)*, Turnhout 2001.

—, *Terminologie des Universités au XIII^e^ siècle*, Roma 1987.

Zimmermann, A., *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350*. Band I, Leiden–Köln 1971.

Table des Auteurs et des Ouvrages cités dans l'Édition du Texte

Cette table se réfère exclusivement à l'édition du texte. On utilise deux chiffres pour renvoyer au numéro de la question et de la ligne (par exemple : 1, 1 = qu. 1, ligne 1 ; pr. = *prohemium* ; exc. = *excerpta* de Z). Les chiffres en italiques renvoient aux sources implicites et aux autres textes mentionnés dans l'apparat. Les différentes occurrences d'une même source sont divisées par le signe « | ». L'*Éthique à Nicomaque* ne figure pas dans cette table.

Aegidivs Avrelianensis

Qu. sup. lib. Eth., qu. 48 : *59, 16*
—, qu. 63 : *72, 31*

Albertvs Magnvs

Ethica I, i, 1 : *pr., 29* | *pr., 125*
—, I, i, 4 : 5, 3
—, I, i, 7 : *pr., 88–89* | pr., 109 | pr., 111 | *pr., 121–123*
—, II, i, 2 : *34, 28–38* | *34, 91*
—, IV, i, 1 : 80, 50–52

Super Ethica I, 7 : *26, 117–122*
—, I, 10 : *28, 14*
—, V, 13 : *85, 18*

Alexander Aphrodisiensis : pr., 1

Anonymus Commentator (a Roberto Grosseteste translatus)

In Eth. Nic. II-IV : cf. Evstrativs

Anon. (Erfurt, Amplon. F. 13)

Qu. sup. lib. Eth., qu. 41 : *59, 16*

Anon. (Erlangen, Universitätsbibl. 213)

Qu. sup. lib. Eth., prohemium : *pr., 88–90* | *pr., 109*
—, qu. 46 : *59, 16*
—, qu. 60 : *72, 31*
—, qu. 74 : *84, 23–26*

Anselmvs Cantvariensis

De ver. XII : *102, 8*

Apvleivs : pr., 125

Aristoteles

Cat., 5 b 11–6 a 11 : 52, 32
—, 8 b 25–29 : *49, 42*
—, 8 b 29–32 : 30, 9
—, 14 a 15–25 : 49, 7
—, 14 a 23–25 : *49, 9–10*

De interpr., 22 b 36–23 a 6 : *4, 9*

An. Post. I, 71 a 1–11 : 16, 5–6
— I, 75 b 24–25 : 4, 7
—, I, 87 a 38 : *2, 8* | 3, 11–12

—, I, 87 b 19–27 : 4, 40

Top. III, 117 a 16–21 : 24, 12
—, III, 118 a 10–11 : 59, 6 | 85, 32
—, V, 134 b 23–24 : *21, 14–15*
—, VII, 152 a 7–9 : exc. 1, 26

Phys. I, 187 b 13–21 : 52, 47
—, I, 192 a 22–23 : *7*, 18
—, II, 196 b 17–22 : 25, 16
—, II, 196 b 21–22 : 10, 49
—, II, 197 a 5–6 : 29, 21
—, II, 198 b 10–11 : 10, 49
—, II, 199 a 20–30 : 10, 49
—, II, 200 a 15–30 : *11, 29–30* | 64, 21
—, III, 201 a 19–22 : 35, 15
—, III, 201 b 31–32 : 25, 11
—, III, 207 a 8–9 : *22, 2*
—, V, 224 b 30–35 : 49, 23
—, V, 224 b 30–35 : 49, 23
—, V, 229 b 14–22 : 49, 23
—, VII, 246 b 27–28 : 81, 29
—, VII, 247 a 28–b 21 : 36, 32–33
—, VIII, 253 a 11–20 : 29, 42
—, VIII, 254 b 14–20 : 56, 26
—, VIII, 256 a 4–13 : 14, 29

De caelo I, 281 a 7–15 : 44, 16 | *71, 18* | *75, 19–20* | 81, 30–31
—, I, 281 a 28–b 2 : *43, 2*

De gen. et corr. I, 318 a 23–25 : *6, 7–8*

De an. I, 403 a 31–b 1 : *98, 25*
—, II, 412 a 10–11 : 3, 9
—, II, 413 b 22–23 : *7*, 2–3
—, II, 414 b 13–14 : *75, 39–40*
—, III, 430 a 18–19 : 35, 4
—, III, 431 a 6–7 : 25, 65
—, III, 433 b 10–13 : 54, 6
—, III, 434 a 16–21 : 47, 17 | 47, 41

De memoria, 452 a 27–28 : 70, 3–4

De gen. animal. I, 726 a 26–27 : *77, 7*

Metaph. I, 980 a 21 : 34, 9
—, I, 980 b 22–24 : 63, 9
—, I, 980 b 27–28 : 1, 6 | 1, 23
—, I, 981 a 12–16 : 47, 19
—, I, 981 a 16–17 : 4, 4 | *47, 13–14* | *58, 33* | *105, 14*
—, I, 981 b 13–25 : 85, 32
—, I, 982 b 11–25 : 5, 12 | 14, 9
—, II, 993 b 19–21 : *pr., 58–59*
—, II, 994 b 12–13 : 9, 20
—, V, 1015 é 31–33 : 55, 16
—, V, 1021 b 12–13 : 22, 2
—, V, 1024 b 21–26 : 99, 12
—, V, 1025 a 2–6 : 99, 12
—, VII, 1032 a 32–b 6 : *37, 9*
—, VII, 1032 b 6–21 : *11, 29–30*
—, IX, 1048 a 8–16 : *4, 9*
—, IX, 1050 a 15–b 3 : 103, 4
—, IX, 1051 a 23 b 2 : 5, 24
—, X, 1055 a 4–10 : *49, 25* | *51, 20* | *52, 38–39*
—, X, 1055 a 19–20 : *49, 3*
—, X, 1055 a 27–28 : 49, 7
—, X, 1055 b 30 : *49, 3*
—, X, 1057 a 19–20 : 49, 7
—, X, 1058 a 10–11 : 49, 7

Pol. I, 1252 a 9–26 : 108, 35
—, I, 1253 a 2–3 : *23, 20–21*
—, I, 1253 b 3–11 : *108, 40–42*
—, I, 1257 a 5–b 5 : 19, 18 | 79, 6 | 85, 79
—, I, 1257 b 23–40 : 19, 15
—, II, 1161 a 2–1162 b 36 : *77*, 10
—, II, 1163 b 27–29 : 85, 51
—, III, 1276 b 16–1277 b 32 : 107, 11
—, III, 1278 b 19 : *23, 20–21*
—, VII, 1325 a 5–7 : *72, 3–4*
—, VII, 1333 a 35 : *72, 3–4*
—, VII, 1334 a 2–6 : *72, 3–4*
—, VII, 1334 a 14–15 : *72, 3–4*

Rhet. I, 1366 b 4–9 : 82, 8
—, II, 1383 a 6–7 : *89, 46*

Averroes

In Phys. II, comm. 29 : *11, 29–30*
—, VIII, prologus : *pr., 1–4* | pr. 36–37

In De caelo I, comm. 33 : 59, 22–23

In Metaph. II, comm. 8 : *9, 20*
—, VII, comm. 23 : *11, 29–30*

—, XI, comm. 7 : 43, 8–9

Avicenna

De an. V, 1 : 34, 91

De natura animal. XV, cap. 2–3 : *77, 7*

Liber Canonis III, fen I, tr. IV, cap. XXIV : exc. 1, 23

Boethivs

De consol. III, *pr.* 2 : 8, 3 | 15, 9 | 19, 7 | 25, 3

De hebd. : *34, 33*

Boethivs de Dacia

Modi significandi, qu. 5 : *19, 67*

Cicero

De inv. II, liii, 159 : *70, 4*
—, II, liv, 163 : 73, 6
—, II, liv, 164 : 95, 7

De officiis I, vii, 20 : 103, 15–16

Tullius : 89, 46 [reuera Arist., cf. adn.]

Commentator *In de Celo* : 43, 2 [reuera Thomas, cf. adn.]

Commentator *In Metaph. II* : 89, 44–45 [reuera Thomas, cf. adn.]

Corpus iuris canonici

Decretales Gregorii IX, lib. V, tit. XII, cap. XVIII : *46, 8–9*

Corpus iuris ciuilis

Inst. I, i : *102, 2–3*

Digest. IV, ii : *58, 17–18*

Evstrativs (lib. I) et Anonymvs (lib. II–IV) a Roberto Grosseteste translati

Evstrativs, *In Eth. Nic.* I, 2 : 16, 39

Anonymvs, *In Eth. Nic.* III, 2 : 46, 21

Gauthier, R. A. : *pr., 41* | *pr., 91–92* | *9, 3* | *18, 49* | *29, 20* | *29, 37* | *29, 39* | *29, 41* | *35, 45* | *77, 7* | *103, 14* | *103, 16*

Isidorvs

Etymol. VI, xvi, 13 : *68, 11–12*

Petrvs de Alvernia

Qu. sup. lib. Eth., qu. 2 : *2, 4*
—, qu. 4 : *4, 47*

Porphyrivs

Isagoge : *108, 8*

Ptolomaevs

Almagestum, < praefatio > : 28, 14

Radvlphvs Brito

Qu. sup. lib. Eth., prohemium : *pr., 125*
—, qu. 1 : *4, 4* | *4, 9*
—, qu. 10 : *15, 11–12*
—, qu. 15 : *18, 49*
—, qu. 21 : *21, 4–9* | *21, 10–13*
—, qu. 38 : *32, 36–47*
—, qu. 43 : *34, 10–13* | *34, 14–19* | *34, 28–38*
—, qu. 44 : *36, 22–29*
—, qu. 51 : *42, 3–7* | *42, 8–11* | *42, 13–19* | *42, 26–30* | *42, 31–42* | *42, 43–50*
—, qu. 52 : *45, 8–15*
—, qu. 55 : *46, 37–40*
—, qu. 56 : *49, 9–10* | *49, 12–23*
—, qu. 60 : *29, 42*
—, qu. 64 : *59, 16*
—, qu. 65 : *6, 50*
—, qu. 66 : *62, 7*
—, qu. 70 : *69, 18*
—, qu. 80 : *39, 2–3* | *39, 4–6* | *39, 30–37*
—, qu. 83 : *81, 35–46*
—, qu. 159 : *exc. 2*
—, qu. 163 : *exc. 9–11*

Sacra Scriptura

Epist. Iacobi 1, 5 : *82, 3–4*

Sallvstivs

Bellum Catilinae LI : *96, 33–34*

Seneca

De beneficiis V, ix, 2 : 80, 10

De clementia II, III, 1 : 95, 15
—, II, IV, 1 : *90, 6*
—, II, IV, 3 : *95, 45–46*
—, II, V, 1 : 96, 10 | *96, 16–17*

Socrates : 85, 18

Summa Alexandrinorum : *6, 49* | 84, 23–26

Thomas de Aqvino

Exp. lib. Posteriorum I, 1 : *16, 5–6*

Sent. lib. Eth. I, 1 : *pr., 68–69* | *pr., 100–107* | *2, 27–36* | *8, 11–12*
—, I, 2 : *26, 104* | *26, 111–117*
—, I, 3 : *16, 25–29* | *16, 31–33*
—, I, 5 : *18, 36* | *19, 32–33* | *21, 10*
—, I, 9 : *23, 8–11* | *23, 18–27*
—, I, 16 : *30, 24–31* | *30, 45–48*
—, I, 18 : *32, 22–28*
—, I, 20 : *33, 18*
—, II, 1 : *36, 26–27*
—, II, 2 : *38, 7–8* | *39, 71–76*
—, II, 4 : *40, 29–33* | *40, 34–52* | *63, 39–40*
—, II, 5 : *42, 13–15*
—, III, 3 : *60, 15–17*
—, III, 12 : *70, 94–96*
—, III, 17 : *73, 17*
—, IV, 1 : *79, 48–50*
—, IV, 5 : *78, 7–8*
—, X, 11 : *32, 13*

Sent. lib. De an. II, 1 : *3, 9*
—, II, 9 : *77, 7*
—, II, 30 : *35, 9*
—, III, 6 : *25, 65*
—, III, 9 : *54, 6*

Sent. lib. Pol. I, 1/a : *108, 8*

In Metaph. II, 5 : *89, 44–45*

Summa theologiae
—, *I^a II^ae*, 1, 1, resp. : *pr., 68–69*
—, *I^a II^ae*, 1, 3, resp. : *pr., 68–69*
—, *I^a II^ae*, 1, 4, resp. : *11, 29–30*
—, *I^a II^ae*, 2, 1, arg. 2 : *19, 7* | *19, 9*
—, *I^a II^ae*, 2, 1, resp. : *19, 18*
—, *I^a II^ae*, 2, 2, arg. 1 : *18, 6*
—, *I^a II^ae*, 2, 2, arg. 2 : *18, 12*
—, *I^a II^ae*, 2, 2, s.c. : *18, 23*
—, *I^a II^ae*, 2, 6, arg. 1 : *17, 5*
—, *I^a II^ae*, 3, 2, arg. 1 : *25, 3*
—, *I^a II^ae*, 3, 2, s.c. : *25, 22*
—, *I^a II^ae*, 3, 2, ad 4 : *25, 91*
—, *I^a II^ae*, 4, 1, arg. 3 : *27, 7*
—, *I^a II^ae*, 6, < prologus > : *pr., 68–69*
—, *I^a II^ae*, 6, 1, arg. 1 : *54, 6*
—, *I^a II^ae*, 6, 1, arg. 2 : *14, 9*
—, *I^a II^ae*, 6, 1, resp. : *14, 29*
—, *I^a II^ae*, 6, 2, s.c. : *61, 11*
—, *I^a II^ae*, 6, 5, arg. 3 : *56, 6*
—, *I^a II^ae*, 6, 5, s.c. : *56, 11*
—, *I^a II^ae*, 6, 5, ad 3 : *56, 26*
—, *I^a II^ae*, 6, 6, s.c. : *58, 22*
—, *I^a II^ae*, 6, 7, arg. 1 : *57, 3*
—, *I^a II^ae*, 6, 7, arg. 3 : *57, 14*
—, *I^a II^ae*, 6, 8, s.c. : *60, 12*
—, *I^a II^ae*, 6, 8, resp. : *60, 46*
—, *I^a II^ae*, 7, 4, resp. : *pr., 68–69*
—, *I^a II^ae*, 13, 1, arg. 2 : *62, 7*
—, *I^a II^ae*, 13, 1, arg. 3 : *62, 10*
—, *I^a II^ae*, 13, 1, s.c. : *62, 12–13*
—, *I^a II^ae*, 13, 2, arg. 3 : *63, 8–9*
—, *I^a II^ae*, 13, 3, s.c. : *64, 6*
—, *I^a II^ae*, 13, 3, resp. : *64, 10* | *64, 19* | *64, 21*
—, *I^a II^ae*, 13, 4, s.c. : *65, 13*
—, *I^a II^ae*, 13, 5, arg. 1 : *66, 2*
—, *I^a II^ae*, 13, 5, s.c. : *66, 8*
—, *I^a II^ae*, 14, 2, resp. : *67, 12–13*
—, *I^a II^ae*, 14, 3, resp. : *68, 11–12*
—, *I^a II^ae*, 14, 6, arg. 2 : *69, 5*
—, *I^a II^ae*, 14, 6, resp. : *69, 12–13*
—, *I^a II^ae*, 18, 6, resp. : *pr., 68–69*
—, *I^a II^ae*, 34, 2, arg. 2 : *17, 5*
—, *I^a II^ae*, 51, 2, s.c. : *35, 21*
—, *I^a II^ae*, 51, 3, s.c. : *36, 11*
—, *I^a II^ae*, 53, 1, arg. 3 : *37, 4*
—, *I^a II^ae*, 53, 1, arg. 2 : *37, 9*
—, *I^a II^ae*, 53, 1, s.c. : *37, 12–13*
—, *I^a II^ae*, 55, 2, arg. 2 : *43, 2*

—, *I^a II^ae*, 55, 2, s.c. : *43, 5*
—, *I^a II^ae*, 55, 3, s.c. : *44, 7*
—, *I^a II^ae*, 55, 3, resp. : *44, 16*
—, *II^a II^ae*, 58, 1, arg. 1 : *102, 5*
—, *II^a II^ae*, 58, 1, arg. 2 : *102, 8*
—, *II^a II^ae*, 58, 1, resp. : *102, 31* | *102, 42*
—, *II^a II^ae*, 58, 2, resp. : *105, 14* | *105, 24*
—, *II^a II^ae*, 58, 3, arg. 3 : *103, 4*
—, *II^a II^ae*, 58, 3, resp. : *103, 8–9*
—, *II^a II^ae*, 58, 4, ad 3 : *104, 62*
—, *II^a II^ae*, 58, 5, s.c. : *106, 9*
—, *II^a II^ae*, 58, 6, s.c. : *107, 7* | *107, 11*
—, *II^a II^ae*, 58, 6, resp. : *107, 42*
—, *II^a II^ae*, 58, 7, arg. 2 : *108, 8*
—, *II^a II^ae*, 58, 7, ad 2 : *108, 35*
—, *II^a II^ae*, 58, 7, ad 3 : *108, 40–42*
—, *II^a II^ae*, 58, 9, arg. 1 : *109, 3*
—, *II^a II^ae*, 64, 7, resp. : *46, 8–9*
—, *II^a II^ae*, 109, 1, arg. 2 : *99, 3*
—, *II^a II^ae*, 109, 1, s.c. : *99, 6* | *99, 7*
—, *II^a II^ae*, 109, 2, resp. : *100, 11–12*
—, *II^a II^ae*, 109, 3 : *104, 3*
—, *II^a II^ae*, 109, 4, arg. 1 : *101, 3–4*
—, *II^a II^ae*, 109, 4, s.c. : *101, 10*
—, *II^a II^ae*, 117, 1, arg. 1 : *78, 7–8* | *78, 10*
—, *II^a II^ae*, 117, 1, arg. 2 : *78, 15*
—, *II^a II^ae*, 117, 2, arg. 1 : *79, 3–4*
—, *II^a II^ae*, 117, 2, arg. 2 : *79, 6*
—, *II^a II^ae*, 117, 2, s.c. : *79, 15*
—, *II^a II^ae*, 117, 2, resp. : *79, 19*
—, *II^a II^ae*, 117, 3, arg. 3 : *80, 10*
—, *II^a II^ae*, 117, 3, s.c. : *80, 14*
—, *II^a II^ae*, 117, 3, resp. : *80, 23–24*
—, *II^a II^ae*, 117, 4, arg. 1 : *81, 3* | *81, 6*
—, *II^a II^ae*, 117, 4, arg. 2 : *81, 11*
—, *II^a II^ae*, 117, 4, arg. 3 : *81, 13*
—, *II^a II^ae*, 117, 4, s.c. : *81, 19*
—, *II^a II^ae*, 117, 4, resp. : *81, 24–25* | *81, 29*
—, *II^a II^ae*, 117, 4, ad 1 : *81, 34* | *81, 39–46*
—, *II^a II^ae*, 117, 6, arg. 1 : *82, 3–4*
—, *II^a II^ae*, 117, 6, arg. 2 : *82, 6*
—, *II^a II^ae*, 117, 6, s.c. : *82, 8*
—, *II^a II^ae*, 118, 1, arg. 3 : *83, 6*
—, *II^a II^ae*, 119, 3, arg. 1 : *84, 7*
—, *II^a II^ae*, 123, 4, arg. 3 : *71, 4*
—, *II^a II^ae*, 123, 4, resp. : *71, 18*
—, *II^a II^ae*, 123, 5, s.c. : *72, 9*
—, *II^a II^ae*, 123, 9, arg. 1 : *73, 6*
—, *II^a II^ae*, 123, 9, arg. 3 : *73, 3*
—, *II^a II^ae*, 123, 9, s.c. : *73, 9*
—, *II^a II^ae*, 129, 3, arg. 1 : *90, 4*
—, *II^a II^ae*, 129, 3, arg. 4–5 : *90, 11–14*
—, *II^a II^ae*, 129, 3, ad 5 : *90, 77*
—, *II^a II^ae*, 130, 1, arg. 2 : *91, 6*
—, *II^a II^ae*, 130, 2, s.c. : *92, 11*
—, *II^a II^ae*, 133, 1, arg. 1 : *93, 3*
—, *II^a II^ae*, 133, 1, arg. 2 : *93, 4*
—, *II^a II^ae*, 133, 2, arg. 1 : *94, 3*
—, *II^a II^ae*, 134, 1, arg. 2 : *86, 9–10*
—, *II^a II^ae*, 134, 1, arg. 3 : *86, 13*
—, *II^a II^ae*, 134, 2, s.c. : *87, 10*
—, *II^a II^ae*, 134, 3, arg. 2 : *88, 6*
—, *II^a II^ae*, 134, 3, s.c. : *88, 12*
—, *II^a II^ae*, 134, 3, ad 3 : *88, 46*
—, *II^a II^ae*, 135, 1, arg. 2 : *89, 6*
—, *II^a II^ae*, 135, 1, s.c. : *89, 9*
—, *II^a II^ae*, 135, 1, ad 2 : *89, 48*
—, *II^a II^ae*, 141, 1, arg. 1 : *74, 4* | *74, 5–6*
—, *II^a II^ae*, 141, 4, s.c. : *75, 11*
—, *II^a II^ae*, 145, 3, arg. 2 : *17, 5*
—, *II^a II^ae*, 152, 3 : *38, 7*
—, *II^a II^ae*, 152, 3, arg. 1 : *39, 2*
—, *II^a II^ae*, 152, 3, resp. : *39, 39–40*
—, *II^a II^ae*, 157, 1, arg. 2 : *95, 7*
—, *II^a II^ae*, 157, 1, s.c. : *95, 15*
—, *II^a II^ae*, 157, 1, resp. : *95, 18–19*
—, *II^a II^ae*, 157, 1, ad 3 : *95, 45–46*
—, *II^a II^ae*, 157, 2, arg. 2 : *96, 4–5*
—, *II^a II^ae*, 157, 2, s.c. : *96, 10*
—, *II^a II^ae*, 157, 2, resp. : *96, 16–17* | *96, 20*
—, *II^a II^ae*, 157, 2, ad 2 : *96, 33–34*
—, *II^a II^ae*, 158, 1, arg. 2 : *97, 5*
—, *II^a II^ae*, 158, 1, resp. : *97, 12*
—, *II^a II^ae*, 158, 2, arg. 1 : *98, 3*

Qu. disp. de quolibet VIII, 1, 2 : *11, 29–30*

Qu. disp. de ueritate XVI, 2 : *105, 14*

Index des Noms

Cet index réunit les auteurs anciens, médiévaux et modernes mentionnés dans l'introduction. La référence indique le numéro de page. Nous donnons la forme latine du nom des auteurs anciens et médiévaux. Nous ne tenons pas compte des noms des éditeurs scientifiques modernes.

Aegidivs Avrelianensis : 23, 53–54, 59, 88, 91, 99, 120
Aegidivs Romanvs : 59–60
Albertvs Magnvs : 51, 53–55, 66, 77–79, 83, 86, 105, 110
Albvmasar : 79
Alexander Aphrodisiensis : 79, 83, 86, 108, 112
Alfredvs de Sareshel : 76, 86
Alpetragivs : 79
Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.*, ms. Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485), fol. 47ra–80vb : 23, 43, 52, 54, 91, 98–99, 102–106
Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.*, ms. Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84ra–117va : 23, 43, 54, 91, 99, 120
Anonymvs, *Qu. sup. lib. Eth.*, ms. Paris, BnF, lat. 16110, fol. 236ra–281vb : 23, 43, 91, 98–99, 106–115
Anonymvs, *Qu. sup. lib. Meteor.*, ms. Paris, BnF, lat. 14698, fol. 62va–82vb : 16, 61–79, 117
Anonymvs, *Qu. sup. lib. Phis.*, ms. Paris, BnF, lat. 14698, fol. 83ra–129ra *bis* : 16, 88–90, 117
Anonymvs (Radvlphvs Brito ?), *Qu. sup. lib. De causis*, ms. Florence, Bibl. Naz., Conv. Soppr. E 1.252, fol. 242va–249rb : 68
Anselmvs Cantvariensis : 57
Apvleivs : 79
Aristoteles : *passim*
Averroes : 43, 52–53, 75, 76, 79, 83, 85–88
Avgvstinvs : 57–58
Avicenna : 52–53, 71–79, 83, 85–86, 90
Bataillon, L. J. : 84–86
Bianchi, L. : 69
Boethivs : 53–54
Boethivs de Dacia : 64, 69
Bossier, F. : 50
Bvrgvndio Pisanvs : 50–52, 112
Celano, A. J. : 92
Cicero : 53
Constantinvs Africanvs : 85
Costa, I. : 27–28, 31, 56, 91, 117
Del Punta, F. : 60
De Raedemaker, J. : 15–16, 80–81
Di Martino, C. : 76
Donati, S. : 60

Dondaine, A. : 84–86
Duin, J. J. : 86
Evstrativs et Commentatores a Roberto Grosseteste translati : 52, 89–90
Galenvs : 83, 84, 86
Gauthier, R. A. : 15–18, 41, 46, 50, 54, 59–62, 64–69, 79–80, 91–97, 102, 108–110, 112, 120
Glorieux, P. : 90
Giocarinis, K. : 102
Godefridvs de Fontibvs : 91, 97
Gvillelmvs de Moerbeka : 15
Hamesse, J. : 50
Hippocrates : 85–86
Hissette, R. : 69, 71, 78
Holtz, L. : 18
I. de Proili : 84
Iacobvs de Dvaco : 15–16, 25, 41, 62, 80–89, 117
Iacobvs de Viterbo : 97
Iohannes Damascenvs : 21
Iohannes a Ditensale : 92
Liber de pomo : 75
Lottin, O. : 102
Luna, C. : 60
Maierù, A. : 18
Maimonides : 79
Mandosio, J.-M. : 76
Petrarca : 51
Petrvs de Alvernia : 54, 85, 91–101, 115
Plato : 79
Porphyrivs : 79
Ptolomaevs : 54–55, 79
Radvlphvs Brito : 23, 27–43, 53, 58–59, 66–68, 74–77, 88, 91, 99, 120
Rashed, M. : 50
Robertvs Grosseteste : 25, 46–52, 84
Seneca : 53–54, 79, 90
Sigervs de Brabantia : 71
Simon de Bria : 92
Speer, A. : 76
Steel, C. : 50
Stephanvs Tempier : 56, 65
Summa Alexandrinorum : 105–106
Themistivs : 15, 83, 86
Thomas de Aqvino : 18–20, 43, 49, 50, 52–58, 62, 66, 78–80, 92–97, 110, 119–121
Tracey, M. J. : 50
Vita Aristotelis : 43
Vuillemin-Diem, G. : 50
Wegener, A. : 76
Weijers, O. : 18, 80, 83–85, 90
Zimmermann, A. : 16